

NaoKoło Migracji



NAOKOŁO MIGRACJI

Projekt okładki:
Agata Trzaska

Publikacja Interdyscyplinarnego Naukowego Koła Doktorantów „NaoKoło”
na podstawie cyklu wykładów „NaoKoło Migracji” przeprowadzonego w ramach projektu
popularyzatorskiego w Domu Bretanii

Opiekun naukowy koła:
Arkadiusz Żychliński

Recenzenci naukowcy:
Piotr Nowak
Jędrzej Pawlicki
Wojciech Charchalis
Anna Szczepaniak-Kozak
Jerzy Kałużny
Jerzy Szalek
Krystyna Tuszyńska
(kolejność wg sprawdzanych artykułów)

Redakcja:
Anna Bielak

Redakcja techniczna:
Nina Anna Trzaska

Korekta techniczna:
Karolina Waliszewska

ISBN 978-83-954144-0-4
DOI 10.14746/9788395414404

Wydanie I, Poznań 2018

Wydanie:
Wydział Neofilologii UAM w Poznaniu
al. Niepodległości 4, 61-874 Poznań
e-mail: dziekneo@amu.edu.pl
www.wn.amu.edu.pl

SPIS TREŚCI

<i>Wstęp</i>	5
Adam Araszkiewicz	
<i>Arabska Wiosna. Przyczyny</i>	7
Anna Bielak	
<i>Na ruchomych piaskach absurdu. Rewizja obcości, wykluczenia i migracji w powieści Obcy Alberta Camusa</i>	19
Elżbieta Dolińska	
<i>Brazylia 500 lat po wielkiej imigracji europejskiej – rdzenna mniejszość wobec państwowej większości</i>	33
Magdalena Jaszczyk-Grzyb	
<i>Mowa nienawiści w Polsce w świetle najnowszych badań: perspektywa interdyscyplinarna</i> ..	47
Wacław Pagórski	
<i>Migracja na gruncie konfesyjnym – z dziejów tolerancji religijnej w XVI- i XVII-wiecznej Rzeczypospolitej</i>	57
Brygida Sawicka-Stępińska	
<i>Motoseo a dyskryminacja i stereotypy językowe – kontakt hiszpańskiego i quechua w krajach andyjskich</i>	71
Nina Anna Trzaska	
<i>Elementy greckiego folkloru w europejskiej literaturze wampirycznej</i>	79

WSTĘP

Nie tracący na aktualności temat migracji zamyka w sobie spektrum zjawisk, związanych przede wszystkim z dobrowolną bądź przymusową relokacją ludności na terenie miasta, kraju, kontynentu bądź w skrajnych przypadkach poza kontynent. Pierwszym czynnikiem regulującym owe przemieszczanie się jest sytuacja polityczna, na skutek której jednostka podejmuje decyzję o opuszczeniu swojego rodzimego miejsca zamieszkania, nierzadko zarazem swojego dobytku, bliskich sobie ludzi oraz ojczystego języka, który w nowym kontekście kulturowym może okazać się bezużyteczny. Paralelnie migrant objawia się jako ktoś, kto decyduje się literalnie zacząć życie, a nawet zacząć budować swoją tożsamość, od nowa. Gorzej, jeśli na skutek owego ruchu w nieznane trafia w przestrzeń zawieszenia, z której nie jest w stanie samodzielnie się wydostać. Temat migracji jest dla nas szczególnie uczulający w świetle obecnej sytuacji geopolitycznej Europy, nieustannie zmieniającej się pod wpływem zjawiska, jak również niezmiennie konfrontowanej z wyzwaniem polityki społecznej czy legislacji. Zagadnienie migracji sięga także znacznie głębiej, obejmując swoją istotą kwestie kulturowe, tożsamościowe, a nawet literaturoznawcze czy językoznawcze. Migracja odciska się bowiem swoim piętnem na każdej działalności człowieka: zarówno jej bezpośredniego podmiotu jak i świadka.

Niniejsza publikacja jest rezultatem cyklu otwartych dla pozaakademickiej społeczności wykładów, które odbyły się w Domu Bretanii w roku 2017. Spotkania zastały zainicjowane i zorganizowane przez Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów (IKD) „NaoKoło” Wydziału Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W porozumieniu z Domem Bretanii, który zagadnienie „migracji” uczynił hasłem roku 2017, grupa doktorantów różnych dziedzin podjęła się analizy palącego problemu. Stąd prezentowane teksty mają charakter interdyscyplinarny, a ich Autorki i Autorzy podejmują refleksję na temat fenomenu każdy na swój sposób, w obrębie własnej dziedziny i w zależności od narzędzi, którymi dysponował. W efekcie spotykają się jednak pod wspólnym szyldem, poszerzając pole analizy uwierającego współczesną Europę problemu migracji.

Ze względu na różnorodność podejmowanych zagadnień i perspektyw, jak również chęć uniknięcia usystematyzowania materiału pod kątem jego znaczenia, artykuły zostały uporządkowane alfabetycznie według nazwisk autorów. Tekst, który otwiera niniejszy tom podejmuje temat politycznego przemieszczania się ludności w świetle arabskiej wiosny ludów. Adam Araszkiewicz podejmuje próbę odkrycia genezy fali protestów, które zwykliśmy zamykać pod owym szyldem. Zamieszki mające miejsce początkowo w Tunezji, rozprzestrzeniając się kolejno na tereny m. in. Syrii czy Libii doprowadziły do masowych przemieszczeń, których od lat drugiej wojny światowej nie byliśmy świadkami.

Po podróży na Bliski Wschód przechodzimy do analizy literaturoznawczej. Na przykładzie nieustannie na nowo odkrywanej powieści Alberta Camusa „Obcy”, Anna Bielak podejmuje się objaśnienia obcości i udręku migracji na przykładzie sztandarowego dzieła urodzonego w Algierii francuskojęzycznego pisarza, zestawionego ze współczesną powieściową wariacją Kamela Daouda („Sprawa Meursaulta”). Autorka pomaga zrozumieć umiejscowienie inności w perspektywie postkolonialnej, nierzadko przy tym sięgając zarówno do innych tekstów jak i do osobistych doświadczeń filozofa absurdu.

Wykład Elżbiety Dolińskiej, który zaowocował tekstem „Brazylia 500 lat po wielkiej imigracji europejskiej...” okazał się podróżą przez kompletne panoptikum mniejszości ludności rdzennej w kraju. Po dziś dzień walczy ona o niezależne trwanie swoich kultur i tradycji (pomimo iż, zwraca uwagę autorka, większość tych społeczności rozwinęła się na długo przed czasami kolonializmu). Przetrwanie Indian w Brazylii okazuje się wynikiem kompromisu, opartego na otwartości Indian na obcość oraz na ich zdolności przewartościowywania systemów na skutek szacunku dla innego, przy jednoczesnym starannym zachowaniu unikalności własnej tradycji.

Magdalena Jaszczyk-Grzyb odchodzi w kontekście powyższych rozważań od analizy ruchu do wewnątrz (imigracji) albo na zewnątrz (emigracji), na korzyść analizy w głąb, podejmując tym razem temat mowy nienawiści, która często towarzyszy zetknięciu z niemieszczącą się w naszych kategoriach innością. Jej wykładowi towarzyszyła dyskusja, mająca na celu ustalenie granicy pomiędzy akceptacją i tolerancją, wyrażaną nierzadko w mniej lub bardziej akceptowalnej formie żartu, a rzeczywistym dyskursem nienawiści. Jak się okazuje, ten ostatni możemy praktykować nieświadomie, powielając w efekcie znieważające treści wobec osób o określonej przynależności narodowej lub etnicznej. Owocem wystąpienia autorki jest tekst „Mowa nienawiści w Polsce w świetle najnowszych badań: perspektywa interdyscyplinarna”.

Wacław Pagórski podzielił się z nami swoją wiedzą na temat migracji na gruncie konfesyjnym, dotyczącym zagadnienia tolerancji religijnej na ziemiach polskich w wieku XVII i XVIII. Punktem wyjścia do refleksji była dla niego analiza wybranych grup wyznaniowych (odpowiednio braci polskich, braci czeskich oraz mennonitów). W swoim tekście zagadnienie bada kompleksowo, pod kątem nie tylko migracji owych grup ale także ich wewnętrznych struktur, funkcjonowania, w końcu pozostawionego przez nie śladu bytności w Rzeczypospolitej.

Brygida Sawicka-Stępińska bada zagadnienie migracji na planie językoznawczym. Przedstawia nam MOTOSEO jako obiekt dyskryminacji językowej. Autorka zawęży swoją analizę do przybliżenia nam problemu fonetycznego, a to ze względu na stosunkowo nikłą wiedzę, jaką na jego temat dysponujemy. Od ogółu do szczegółu, Sawicka-Stępińska obnaża przy tym mechanizmy dyskryminacji zakorzenione w samym języku, który staje się pierwszym narzędziem walki w starciu kolonizatora i kolonizowanego.

Niniejszy tom zamyka barwny tekst Niny Trzaski, która obala stereotypy na temat pochodzenia wampirów dowodząc, że one również migrowały, a punktem wyjścia metaforycznej w tym przypadku migracji była zupełnie z nimi nie kojarzona starożytna Grecja. Bogata literacka analiza mniej lub bardziej klasycznych tekstów pozwala nam spojrzeć tak, jak robi to autorka, a więc w zupełnie niekonwencjonalny sposób, na zagadnienie przemieszczania się między kulturami. Dzięki Trzasce odkrywamy, że coś, czemu już wcześniej przyporządkowaliśmy przynależność, może swoją genezę przynależeć zupełnie gdzie indziej i tym samym musimy zapytać o istotę przypisywania jakiegokolwiek zjawisku przynależności. Tym bardziej, kiedy już sobie uświadomimy, jak bardzo zniuansowana i kompleksowa może się ona okazać.

Zebrane w niniejszym tomie teksty ukazują, jak skomplikowanym zagadnieniem są kwestie migracyjne, jak głęboko sięgają ich korzenie jak również na jakich planach mogą się odbijać i jak daleko sięgać mogą ich konsekwencje.

Na zakończenie owych kilku słów wstępu autorzy pragną podziękować Domowi Bretanii za udostępnienie przestrzeni dyskusji, możliwość otwarcia jej na zewnątrz, poza środowisko akademickie, jak również aktywne w niej partycypowanie.

Anna Bielak

ARABSKA WIOSNA. PRZYCZYNY

Adam Araszkiewicz

Uniwersytet A. Mickiewicza

ABSTRACT. The purpose of this article is to present the origins of the Arab Spring in three countries -Tunisia, Libya and Syria. This choice is not accidental, it was in Tunisia that the Arab Spring broke out. The movement triggered a domino effect, raised hopes in other countries of the region, including Syria and Libya. In these countries, the Arab Spring has cast a particularly bloody stigma, leading in both cases to the outbreak of civil wars. It resulted in mass migration of people, unheard of in Europe since the end of the Second World War. These events caused a migration crisis that affected the European Union in 2014-16 and led to a number of socio-political problems. The author's intention is to investigate the reasons for the outbreak of the Arab Spring, an attempt to find common features as well as the analysis of local differences.

W niniejszym artykule autor przedstawia genezę wybuchu fali protestów zwanych Arabską Wiosną w trzech krajach, w Tunezji, Libii oraz w Syrii. Wybór ten nie jest przypadkowy, to w Tunezji narodziła się Arabska Wiosna, ruch, który, z efektem domina wzniecił nadzieje w pozostałych państwach regionu w tym w Syrii i Libii. Na tych dwóch państwach Arabska Wiosna odcisnęła szczególnie krwawe piętno¹, doprowadzając w obu przypadkach do wybuchu wojen domowych. Jej efektem stały się masowe migracje ludności, niespotykane w Europie od zakończenia drugiej wojny światowej. Z samej tylko Syrii od początku konfliktu uciekło ponad 5.6 mln osób (Raport UNHCR,2018:1). Wydarzenia te stały u podstaw kryzysu migracyjnego, który dotknął Unię Europejską w latach 2014-16 i doprowadził do szeregu problemów natury społeczno-politycznej (Marczuk 2017:108-112). Zamiarem autora jest zbadanie przyczyn wybuchu Arabskiej Wiosny, próba odnalezienia cech wspólnych, jak też i analiza lokalnych różnicowań.

1. ARABSKA WIOSNA – DEFINICJA ZJAWISKA

Arabska Wiosna to wspólna nazwa nadana fali gwałtownych protestów, niepokojów społecznych i rewolucji, które przetoczyły się przez Bliski Wschód i obszar Maghrebu² w końcu 2010 (Tunezja) i w pierwszych miesiącach 2011 roku. Na samym początku protesty te przybrały formę pokojowych demonstracji. Różne państwa wspomnianego obszaru, podjęły różne formy rozwiązania zaistniałego kryzysu. Możemy je podzielić na 3 zasadnicze linie postępowania. W Algierii, Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Maroku, Kuwejcie, Zjednoczonych Emiratach Arabskich,

¹ Autor celowo pomija przypadek Jemenu i tamtejszej krwawej wojny domowej. Kraj ten nie jest obszarem zainteresowań naukowych autora. Więcej o kwestii wojny domowej w Jemenie i związanym z nią kwestią uchodźców: Otłowski 2012; Tomaszewski 2016.

² Obszar ten coraz częściej określany jest anglosaskim terminem MENA – od Middle East and North Africa – (np. Bania, R. i Zdulski, K. 2012), stąd też autor będzie się nim posługiwał w poniższym artykule zamiennie w stosunku do Obszaru Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki.

Mauretanii, Sudanie, Omanie, Mauretanii elity rządzące podjęły dialog z manifestującymi. W rezultacie, kosztem kompromisów, częściowych reform i obietnic dalszych zmian, udało się przekonać manifestujących do zaniechania protestów. Inną linię postępowania przyjęły rządy Tunezji i Egiptu. W Tunezji, gdzie zaczęła się Arabska Wiosna, dość szybko udało się przekonać wieloletniego prezydenta Ben Alego do złożenia urzędu i opuszczenia kraju, co otworzyło drogę do demokratycznych przemian. W Egipcie po początkowej próbie zdławienia protestów siłą, prezydent Egiptu, pod naporem ulicy, armii oraz państw zachodnich, zmuszony został do złożenia urzędu. Trzecią ścieżkę rozwiązania problemu masowych demonstracji wybrały władze Bahrajnu, Libii, Syrii i Jemenu. Tą ścieżką była krwawa rozprawa z protestującymi, bez względu na ilość przelanej krwi czy protesty z zagranicy. Rozwiązanie to przyniosło pożądane efekty tylko w Bahrajnie, gdzie udało się skutecznie stłumić zarzewie rewolucji. W pozostałych krajach, tj. w Libii, Syrii i w Jemenie reakcją na użycie przeciw demonstrantom regularnych oddziałów wojska (w tym lotnictwa), był sprzeciw społeczeństwa i wojna domowa, którą tylko w przypadku Libii udało się relatywnie szybko zakończyć i obalić tamtejszy krwawy reżim pułkownika Kaddafiego. W Syrii i w Jemenie wojna domowa wciąż trwa (Zdanowski 2013:13-16).

2. PRZYCZYNY

2.1. PRZYCZYNY EKONOMICZNE

Chociaż obszar występowania wspomnianych zjawisk rozpościera się od Mauretanii nad Oceanem Atlantyckim po Jemen nad Oceanem Indyjskim, jesteśmy w stanie wyznaczyć szereg wspólnych jego przyczyn.

Cechą wspólną państw omawianego regionu jest ich obiektywnie trudna sytuacja gospodarcza³, powszechne zubożenie szerokich warstw tamtejszych społeczeństw (przybierające nierzadko formy skrajne), wysokie koszty życia oraz znaczna stopa bezrobocia, zwłaszcza wśród najmłodszych. Szacuje się, że na całym obszarze MENA wśród obywateli pomiędzy 16 a 25 rokiem życia, bezrobotnych lub nieaktywnych na rynku pracy jest około 54%. W samej Libii w 2011 roku odsetek ten wynosił 43% (w 2014 było to już 49%). Niewiele lepiej sytuacja ta przedstawia się w bogatych krajach obszaru Zatoki Perskiej, gdzie odsetek ten przekracza 35% i dotyczy, co warto uwagi zwłaszcza absolwentów wyższych uczelni (Youth In The Middle East 2016:6.). Ten ostatni fakt wydaje się w szczególności ważnym czynnikiem z punktu widzenia tworzącego się na Bliskim Wschodzie wrzenia rewolucyjnego. Dla przykładu w Egipcie w 2012 roku aż 87 procent bezrobotnych mogło pochwalić się średnim lub wyższym wykształceniem (Assad i Krafft 2016:18). Młodość, wykształcenie oraz brak perspektyw na lepszą przyszłość, to dość wybuchowa mieszanka. Nie mniej znaczący zdaje się problem ogromnego rozwarstwienia społecznego, będący skutkiem kolonialnej przeszłości oraz współcześnie celowej polityki lokalnych reżimów, chcących utrzymać swą uprzywilejowaną pozycję społeczno-ekonomiczną oraz wszechobecne zjawisko szklanego sufitu, w którym młody człowiek, już wchodząc na rynek pracy zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, iż pewne najlepiej płatne posady są zarezerwowane dla ludzi związanych z władzą (Dzisiów-Szuszczykiewicz 2011:42-43).

2.2. PRZYCZYNY POLITYCZNO-SPOŁECZNE

Już w XIX stuleciu Lord Acton, znany angielski historyk i filozof polityczny w liście do biskupa Creightona (Acton-Creighton correspondence 1887), stwierdził, iż „każda władza

³ Cecha ta nie dotyczy bogatych państw obszaru Zatoki Perskiej: Arabia Saudyjska, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Kuwejt, Bahrajn, Katar, Gdzie w 2017 roku PKP per capita wahało się od 21 tys. \$ do 60 tys. \$ (Katar). Dla porównania w Polsce w tym samym czasie (2017) PKB per capita wynosiło nieco ponad 13 tys. \$. Dane Międzynarodowego Funduszu Walutowego, 2017.

korumpuje, jednak władza absolutna korumpuje w sposób absolutny”⁴. Cytat ten doskonale oddaje stopień skorumpowania elit rządzących większością państw, w szczególności autorytarnych państw obszaru MENA, których władcy nierzadko posiadali władzę bliską absolutnej⁵.

Jednym z głównych postulatów protestujących od Tunezji po Jemen była demokratyzacja i pluralizacja życia politycznego. Postulowano ograniczenie wszechwładzy sprawujących tam rządy dyktatorów. Kaddafi w Libii⁶, Mubarak w Egipcie, Ben Ali w Syrii, Ali Salih w Jemenie czy klan Assadów w Syrii rządili w swych krajach kilkadziesiąt lat, organizując co jakiś czas fasadowe wybory, w których wyniki były znane na długo przed samym głosowaniem. Przywódcy ci dbali głównie o bogacenie się wąskich grup społecznych, będących podporą swych reżimów. Grupy te były powiązane z władzami za pomocą relacji o charakterze klanowym (skrajny nepotyzm), religijnym (np. obsadzanie najważniejszych stanowisk w Syrii przez powiązanych z rodziną Asadów alawitów) lub też korporacyjnym (ogromne wpływy wojska w gospodarce Egiptu). Często dyktatora i jego wąskie otoczenie oplatała sieć powiązań o niemalże mafijnym charakterze. Z powodu braku wolnych mediów większość społeczeństwa nie zdawała sobie sprawy ze skali korupcji i zepsucia panującego na najwyższych kręgach władzy. Ci lepiej poinformowani, wiedzieli, że nie należy zbyt dużo mówić, gdyż wszechobecna w krajach obszaru MENA, tajna policja polityczna MUCHABARAT⁷, czuwa.

3. TUNEZJA

Tunezją pod koniec 2010 roku rządził prezydent Zin Al-Abidin Ben Ali. Sprawował on swój urząd nieprzerwanie od 1987 roku, kiedy to jako premier przejął władzę w wyniku bezkrwawego przewrotu pałacowego⁸. Nic nie wskazywało na to by cokolwiek poza przyczynami naturalnymi (nie najmłodszy dyktator prawdopodobnie cierpi na raka prostaty), mogło go pozbawić władzy. Z pomocą przyszedł portal Wikileaks, który w listopadzie 2010 opublikował w sieci pierwszą transzę poufnych depesz dotyczących Tunezji. Ich autorami byli amerykańscy dyplomaci, adresatami - ich przełożeni w Waszyngtonie. We wspomnianych depeszach dokładnie opisano patologie reżimu, który rządził ich krajem od przeszło dwudziestu lat. Z przecieków tych Tunezyjczycy mogli się dowiedzieć m.in. o tym, iż druga żona prezydenta Ben Alego, Lajla, stworzyła, jak to określili sami amerykańscy dyplomaci, „quasi-mafijny klan”, obejmujący najbliższych członków jej rodziny. W rękach samej pierwszej damy lub jej krewnych, znalazły się kluczowe posady, dające im władzę nad najbardziej lukratywnymi gałęziami tunezyjskiej gospodarki, m.in. turystyką, budownictwem oraz systemem bankowym. Stworzono skrajnie korupcjogenny system monopolii, w którym za każdą zgodę czy licencję Tunezyjczyk musiał słono płacić (Montesquiou 2013:130-131). Towarzyszyło temu zepsucie moralne i wzajemne animozje, które rozsadzały ekipę prezydenta Ben Alego a co zatem idzie i cały tunezyjski aparat państwowy. Z jednej strony stali poplecznicy prezydenckiej małżonki, Lajli Ben Ali, z drugiej strony, klan ulubionego zięcia

⁴ Tłumaczenie autora, w oryginale: „Power tends to corrupt, absolute power corrupts absolutely” (ang.).

⁵ Arabska Wiosna, wydawać by się mogło nie zmieniła sytuacji w ogóle, lub też tylko w nieznacznym stopniu.

⁶ Sam Kaddafi oficjalnie sprawował tytuł Przywódcy Rewolucji 1 września i zrezygnował nawet z pozorów demokracji.

⁷ MUCHABARAT to potoczna nazwa tajnej policji i służb kontrwywiadowczych arabskich państw Bliskiego Wschodu. W swych kompetencjach Muchabarat przypomina znaną z czasów PRL Służbę Bezpieczeństwa (SB). Na Bliskim Wschodzie Muchabarat występuje m.in. w Libii, Egipcie, Iraku, Syrii, Jordanii, Palestynie i Arabii Saudyjskiej.

⁸ Ben Ali w trakcie swojej kariery politycznej pełnił różne funkcje, oprócz prezydenta i premiera sprawował też funkcje szefa wywiadu wojskowego, ministra obrony, szefa służb bezpieczeństwa, a także, co ciekawe, w latach 1980-84 Ben Ali był ambasadorem republiki Tunezji w Polsce.

prezydenta Ben Alego, Sachra al-Matiri. Ten ostatni nie tylko żył w skrajnym luksusie, utrzymując w jednym ze swoich pałaców tygrysa (według depesz ujawnionych przez Wikileaks, prezydencki zięć miał go codziennie karmić czterema żywymi kurczakami). Sachar al-Matiri ponadto okradał rzymskie ruiny, by pozyskanymi w ten sposób artefaktami (głównie kolumny i ornamenty) móc ozdobić swoją willę. Klan Lajli nie pozostawał mu dłużny na tym polu, organizując huczne imprezy w towarzystwie „dam” lekkich obyczajów, zażywając przy tym spore ilości (często przemycanych na własnych jachtach) narkotyków i alkoholu (Montesquiou 2013:137). Wszystko to działo się w czasie, kiedy przeciętny Tunezyjczyk borykał się z biedą, groźbą bezrobocia oraz wysokimi cenami podstawowych produktów spożywczych, nie wspominając już o etycznym aspekcie wspomnianych zachowań.

Manifestanci w Tunezji domagali się realnego wpływu na wybór władz państwa, wolności słowa, zgromadzeń i religii. Pragnęli skończyć z dyskryminacją i poniżeniem. Domagali się też szacunku. Mieli dosyć brutalności władz, aresztów, wieloletnich pobytów w więzieniach bez wyroków sądowych (Dzisiów-Szuszczykiewicz 2011:44-45). Mieli też dosyć HOGRY (z arabskiego – pogardy), z jaką spotykali się na każdym kroku ze strony elit rządzących. To właśnie HOGRA doprowadziła Muhammada Bu Aziziego do ostateczności. Ten biedny⁹ uliczny sprzedawca warzyw z miejscowości Sidi Bouzid w centralnej Tunezji (patrz rys.1), rankiem 17 grudnia 2010 roku został zatrzymany przez patrol policji. Nie był to pierwszy taki przypadek w jego życiu, gdyż lokalna policja już wcześniej często go niepokoiła. Nie miał pozwolenia na handel (na które go nie stać), prawdopodobnie nie miał też pieniędzy na bakszysz (łapówka) dla policjantów. Autor spotkał się też z informacją, iż zdaniem pewnego przedstawiciela lokalnych władz, w Sidi Bouzid uliczni sprzedawcy warzyw nie potrzebują żadnych zaświadczeń, byłoby to zatem dowodem na dręczenie Aziziego przez policję i inne organy państwa (informacja za https://en.wikipedia.org/wiki/Mohamed_Bouazizi#cite_note-thenational11-18). W efekcie policjanci konfiskują sprzedawcy wagę, bez której nie może sprzedawać towarów, według innej relacji konfiskacie uległ też przenośny stragan (Zdanowski 2013:15). Muhammad Bu Azizi protestuje, w efekcie czego, policjantka wyzywa go, znieważa i opluwa. Tak potraktowany i pozbawiony środków do życia idzie się poskarżyć do merostwa – siedziby lokalnych władz, tam nikt nie chce nawet go wysłuchać. Poniżony, prawdopodobnie pobity, nabywa za ostatnie pieniądze kanister z benzyną i dokonuje samopodpalenia. Ben Ali zdąży go jeszcze odwiedzić w szpitalu, jednak jego dni na stanowisku prezydenta są już policzone, Tunezja ma już dosyć hogry, protesty ogarniają cały kraj (Montesquiou 2013:125). Co należy zauważyć, samo wystąpienie Muhammada Bu, miejscowość Sidi Bouzid, nie jest przypadkowe. Jest ono oddalone od głównych obszarów administracyjnych i turystycznych kraju. To „Tunezja B”, do której nie trafia strumień inwestycji rządowych, miejsce niejako zapomniane przez rządzących, po środku pustyni, na granicy dawnego limes rzymskiego. To teren, gdzie docierały europejskie ideały, jednak realia były bardzo lokalne i nierokujące nadziei na szybkie zmiany. Wprost idealne miejsce na wybuch powstania wymierzonego w reżim Ben Alego, reżim, który zdawał się nie pamiętać o tych obszarach.

⁹ Choć wykształcony, sprzedaje warzywa na ulicy, taki widok nikogo nie dziwi na Bliskim Wschodzie.



Rysunek 1: Mapa polityczna Tunezji (źródło: Hinds 2014:6).

4. LIBIA

W początkach 2011 roku władza w Libii spoczywa w rękach pułkownika Muammara Kaddafiego. Rządził on tym krajem od 1 września 1969 roku, kiedy to w wyniku bezkrwawego zamachu stanu (w jego trakcie śmierć poniósł tylko jeden policjant) grupa wojskowych z Kaddafim na czele odsunęła od władzy króla Idrisa I (Bankowicz 2008:203). Kaddafi był władcą dużo bardziej ekscentrycznym i brutalnym od swojego tunezyjskiego odpowiednika. W początkowym okresie swoich rządów chciał on doprowadzić do arabizacji Libii, zwalczając wszelkie wpływy zachodniej cywilizacji, silne w kraju o kolonialnej przeszłości. Zakazał m.in. stosowania angielskich i włoskich nazw leków, pragnąc zastąpić je arabskimi, zrezygnowano też z nauki języków obcych w szkołach. Idee fix pułkownika Kaddafiego w tym okresie było zjednoczenie wszystkich państw arabskich pod swym przywództwem. Gdy to mu się nie udało, od lat 80-tych XX wieku postanowił zrealizować ten sam plan wobec krajów Afryki (z podobnym skutkiem). Odtąd Kaddafi zaczął podkreślać swe więzi z Afryką, w czasie zagra-

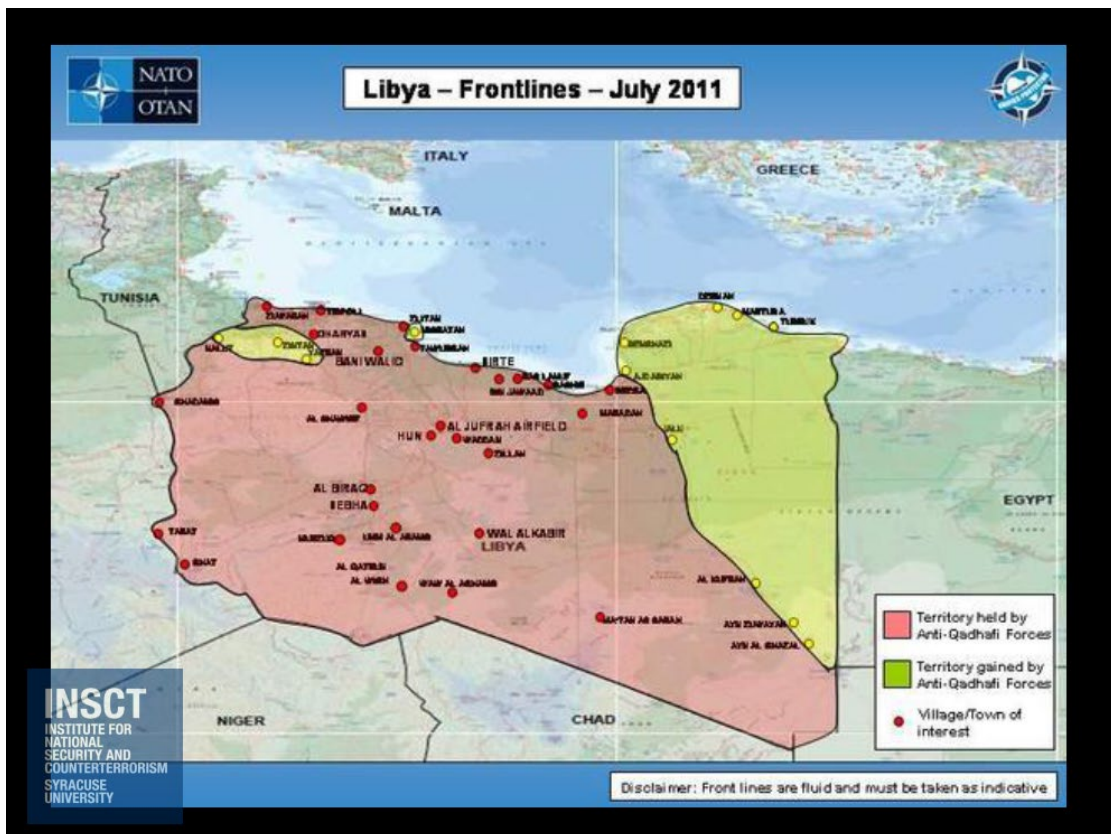
nicznych podróży nocował w wielkim namiocie i ubierał się na beduińską modłę. Przypomniawszy sobie, iż sam przyszedł na świat w beduińskiej wiosce w pobliżu Syrty, w Trypolitanii (Bankowicz 2008:205-207). Ostatecznie panarabskie oraz panafrkańskie projekty Kaddafiego realizowane momentami równocześnie ze wspieraniem terroryzmu (głównie lata 80-te), kosztowały Libię miliardy dolarów. Osiągnięte cele były bardziej niż mizerne. Z równie wielkim zapalem co zachodnie wpływy, Kaddafi zwalczał wolności Libijczyków. Kaddafi stworzył państwo policyjne z wszechwładną tajną policją Muchabarat, w całym kraju powstały tajne więzienia-katownie, do których trafiali wrogowie reżimu, ci prawdziwi i ci domniemani. Są tam oni traktowani w bestialski i urągający wszelkim standardom sposób (Najjar 2011:100-103).

Arabska Wiosna w Libii zaczyna się w połowie stycznia (13-16 stycznia 2011), gdy docierają tam pierwsze informacje o masowych protestach w Tunezji. Libijczycy z Bengazi, Darny i Beidy organizują pierwsze pokojowe, antyrządowe wystąpienia. Początkowo władze Libii stosują dwutorową politykę kija i marchewki. Z jednej strony zniesiono część podatków i cła na importowaną żywność, z drugiej strony jednocześnie doszło do aresztowań wśród liderów antyrządowych protestów (Turczyński 2012:154-155). Miesiąc później, 15 lutego siły bezpieczeństwa przy użyciu pałek i gazu łzawiącego rozpędzają kolejne manifestacje, do końca tego miesiąca w Cyrenajce wybucha antyrządowa rebelia („Libya in Conflict, Mapping the Libyan armed conflict” 2012:3-5). Miejsce wystąpienia antyreżimowego powstania wydaje się, iż nie było dziełem przypadku. Jeśli spojrzymy na mapę Libii (patrz rys.2) z łatwością zauważymy, iż wszystkie te trzy miasta leżą we wschodniej Libii, w prowincji zwanej Cyrenajką. Jak to zostało stwierdzone już wcześniej Kaddafi wywodził się z Syrty, która leży w zachodniej części Libii, Trypolitanii. Jak zatem widzimy, protesty zaczęły się w tej części Libii, z którą Kaddafi nie był związany. Tezę tę potwierdza rys.3, przedstawiający podział Libii na dwa wrogie obozy podczas wojny domowej, w którą przemieniła się rebelia z lutego 2011 roku. Pamiętając, że południe Libii zajmuje pustynny Fezan (patrz przypis10), widzimy podział na osi wschód-zachód, przy czym Trypolitania i Fezan pozostają wierne Kaddafiemu (poza drobnymi obszarami przy granicy z Tunezją, skąd przyszła rewolucja i duch zmian), buntuje się Cyrenajka. Źródła tego dualizmu i rywalizacji sięgają czasów starożytnych. Od tamtej pory tylko sporadycznie Cyrenajka i Trypolitania tworzyły jeden organizm państwowy, utrwalając przez wieki wzajemne animozje. Ten stan rzeczy trwał do 1932 roku, kiedy Włochom udało się podporządkować obie prowincje, by dwa lata później stworzyć z nich jeden organizm. Niedługo potem przyszła druga wojna światowa, która jak każdy konflikt, raczej nie sprzyjała zjawiskom unifikacyjnym. Po wojnie prawdziwymi władcami Libii pozostawali Francuzi i Brytyjczycy, stąd dopiero w 1951 roku powołano monarchię z królem Idrisem I na czele. Wiekowy władca misji zasypywania różnic pomiędzy poszczególnymi prowincjami Libii nie mógł zaliczyć w poczet swych sukcesów. Kres jego rządów przyniósł wspomniany rok 1969, kiedy to doszło do zamachu stanu pułkownika Kaddafiego (Najjar 2011:13-21). Nawet przy młodym i energicznym władcy zadanie stworzenia z Libii państwa unitarnego, byłoby bardzo trudne i wymagałoby systematycznej pracy całych pokoleń. W 1951 roku w skład Libii króla Idrisa I weszły 3 wielkie prowincje: Trypolitania, Cyrenajka i Fezan¹⁰. Charakteryzowały się one znacznymi różnicami ekonomicznymi, politycznymi, historycznymi oraz silnymi partykularyzmami. Sytuacji nie ułatwiał też fakt, iż społeczeństwo Libii zamieszkuje aż 140 różnych plemion. Podsumowując, Libia będąc z perspektywy długiego trwania sztucznym tworem, w kryzysowym momencie spowodowanym znużeniem społeczeństwa długotrwałymi i krwawymi rządami Kaddafiego oraz wiadomościami z sąsiedniej Tunezji (obalenie prezydenta Ben Alego), podzieliła się po „regionalnych szwach”, ułatwiając wybuch rebelii i ostateczny upadek reżimu Kaddafiego.

¹⁰ Fezan leży na południowym-zachodzie Libii (patrz rys.2), większość jego powierzchni zajmują tereny pustynne, z niewielką ilością oaz, brak większego znaczenia demograficznego i ekonomicznego.



Rysunek 2: Mapa polityczna Libii (źródło: Serwer 2015:2).



Rysunek 3: Wojna domowa w Libii. Terytoria zajmowane przez wojska Kaddafiego i rebeliantów w lipcu 2011 roku (źródło: Libya in Conflict, Mapping the Libyan armed conflict 2012:37).

5. SYRIA

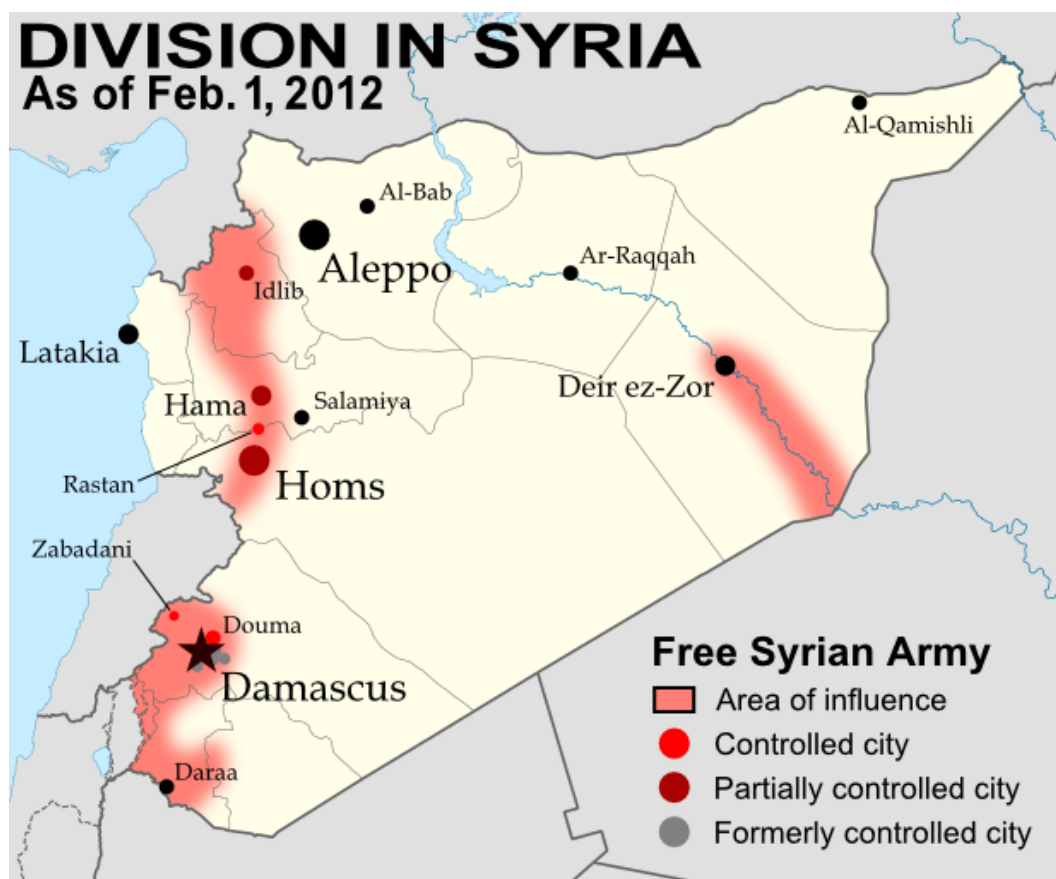
W przededniu Arabskiej Wiosny Syria rządzi prezydent Bashar al-Asad. Jest to drugi przedstawiciel tej rodziny zasiadający w fotelu prezydenta Syrii. W 2000 roku Bashar przejął władzę po swym zmarłym ojcu, Hafizie al-Asadzie¹¹. Szczególnymi problemami Syrii, na które

¹¹ Ten był wojskowy kierował Syrią od 1971 roku.

chciałby zwrócić szczególną uwagę autor, to z jednej strony dotkliwa, rekordowa w swej skali susza, z drugiej niecodzienna sytuacja polityczno-religijna Syrii, gdzie przedstawiciele wyznani liczącego zaledwie ok. 10 procent całej populacji kraju, rządzą większością. Sektą tą są alawici, będący odłamem Szyizmu o wielowiekowych tradycjach. Alawitą jest sam prezydent al-Asad, który to też obsadził swymi współwyznawcami kluczowe stanowiska w państwie, tym samym czyniąc z alawizmu religię uprzywilejowaną, zwłaszcza w stosunku do stanowiących 70 procent społeczeństwa Syrii sunnitów („The ethnic and religious groups of Syria”, 2018). Powyższe stwierdzenie to jednak stanowi poważne uproszczenie zagadnienia. Rola społeczności alawickiej w państwie Asadów jest dużo bardziej zniuansowana niż można by na pierwszy rzut oka przypuszczać. Zaczniemy od poczucia strachu, alienacji i niepewności, które towarzyszą alawitom od samego początku istnienia ich religii tj. IX wieku. Wiąże się to z sekretnym charakterem tego wyznania, niezrozumiałym dla innych muzułmanów, potęgowanym jeszcze jego synkretyzmem. Alawici zapożyczyli wiele konceptów od innych ludów Bliskiego Wschodu, stąd już w średniowieczu, zarówno w oczach Sunnitów, jak też i sporej grupy Szyitów, alawici postrzegani byli jako heretycy i wyjęci spod prawa. Z tego też powodu często padali ofiarami pogromów i wypędzeń. Dlatego też już w X wieku zostali wygnani z Iraku do Syrii. Początkowo osiedlili się w tamtejszych miastach, lecz już w XI wieku zostali ponownie wygnani i ostatecznie osiedlili się w niedostępnych górach północno-zachodniej Syrii, w okolicach portów Latakii i Tartus. Ich los pod panowaniem mamelukim a później osmańskim (od 1516 roku) nie uległ wcale poprawie (Goldsmith 2011:38-40). Sytuacja zmieniła się dopiero w 1970 roku, wraz z przejściem władzy, przez alawitę generała Hafiza al-Asada. Oznaczało to z jednej strony, awans społeczny pewnej części alawickiej społeczności, ich kariery w wojsku i administracji państwowej (wcześniej znacznie utrudnione), z drugiej strony awans cywilizacyjny górskich obszarów zamieszkałych przez alawitów. Wcześniejsze wieki prześladowań oznaczały też celowy brak inwestycji w tych regionach, doprowadzając do tego, że stały się one jednymi z najmniej rozwiniętych gospodarczo i cywilizacyjnie obszarów w całym świecie arabskim. Za rządów Hafiza al-Asada przeprowadzono proces elektryfikacji alawickich wsi, doprowadzono tam wodę, wybudowano drogi. Rząd centralny w Damaszku nie szczędził funduszy na programy rozwojowe (Goldsmith 2011:40-41). Nie może dziwić zatem fakt, iż Hafiz al-Asad, człowiek wychowany na alawickiej wsi, który doszedł tak wysoko i zrobił tak wiele dla swych współwyznawców, cieszył się ich niemalże bezapelacyjnym poparciem. Dzięki temu poparciu udało mu się krwawo stłumić bunt sunnickiego Bractwa Muzułmańskiego w 1982 roku. Wraz z objęciem rządów przez jego syna Bashara, stosunek Damaszku wobec alawitów ulega zmianie. Bashar al-Asad, urodzony w Damaszku, od samego początku otoczony był dobrobytem i przyzwyczajony do posłuszeństwa oraz przywilejów jakie niosła za sobą przynależność do klanu Asadów. Stąd też nie był już w tak bliski jak jego ojciec sposób związany z alawicką społecznością. Jego politykę wobec alawitów zaczął cechować pragmatyzm, momentami ocierający się o makiawelizm. Podstawą wzajemnych relacji stało się podkreślanie faktu, iż potencjalny upadek reżimu Asadów oznacza katastrofę i eksterminację alawitów w Syrii. Bashar znacznie mniej dbał o alawicką społeczność, czyniąc z niej zakładnika swoich rządów, zdając sobie doskonale sprawę, iż alawici nie mając innego wyjścia i tak będą go popierać. Tymczasem sunnicka większość nie zapomniała o krwawej nauczce z 1982 roku, w której zginęło ponad 20 tys. ludzi (Goldsmith 2011:42) ani o dalszych represjach i bezustannie łamanym prawach człowieka.

W 2007 roku nawiedziła Syrię potężna susza. W wielu regionach kraju pomiędzy 2007 a 2011 rokiem w ogóle nie odnotowano opadów. Sytuacja ta w sposób najpoważniejszy dotknęła najbardziej zagrożone obszary Syrii, czyli południe i wschód kraju, już wcześniej słabo rozwinięte i jakby zapomniane przez władze w odległym Damaszku. Reżim nie zrobił nic (lub prawie nic) by ulżyć tamtejszym mieszkańcom. Wręcz przeciwnie, władze stolicy postanowiły, by w celu poprawienia zaopatrzenia w wodę Damaszku, przepompować część i tak niewystarczających zasobów

wód gruntowych z prowincji do stolicy. W wyniku wspomnianej suszy, setki tysięcy ludzi, zajmujących się do tej pory rolnictwem musiały opuścić swoje domostwa. Większość z nich, w poszukiwaniu pracy udała się do największych ośrodków miejskich w Syrii tj. do Damaszku i Aleppo. Sytuację pogorszył jeszcze bardziej wprowadzony przez władze zakaz wiercenia studni. Wszak to mogłoby jeszcze bardziej obniżyć poziom wód gruntowych, a te w znacznej mierze miały zaopatrywać Damaszek (Armbruster 2011:97-99). Szczególnie ciężka sytuacja dotknęła miejscowość Dara. Leży ona na południowym krańcu Syrii (patrz rys.4), tuż przy granicy z Jordanią, z dala od szlaków handlowych i turystycznych. Zrozpaczona ludność Dary, zaprowadzona na skraj egzystencji, nie potrzebowała wiele by wystąpić przeciwko znienawidzonemu reżimowi al-Asada. Przysłowiowa iskra, która padła na beczkę prochu padła w połowie marca 2011 roku. Wtedy to miejscowa policja zatrzymała grupkę dzieci, które malowały na murach antyreżimowe hasła. W ich obronie stanęła lokalna ludność niesiona desperacją oraz tunezyjskim przykładem. Niedługo później antyrządowe wystąpienia rozlały się po całym kraju, władze odpowiadały zmasowanym terrorem, lecz nie udało im się stłumić protestów. W początkach 2012 wojna domowa w Syrii była już przykrą codziennością (patrz rys.4).



Rysunek 4: Obszary występowania zbrojnego oporu wobec reżimu Asada. Stan z lutego 2012. (źródło: *Political Geography Now* 2012).

5. ZAKOŃCZENIE

W każdym z omówionych państw istniał cały szereg wspólnych dla nich czynników, które doprowadziły do masowych protestów, które nazywamy Arabską Wiosną. Były to m.in. wieloletnie autorytarne rządy, łamanie praw człowieka, wysokie bezrobocie, zwłaszcza wśród ludzi młodych, brak szacunku dla jednostki. Nie mniej jednak w każdym z tych państw (Tunezja, Libia, Syria), możemy wymienić czynniki unikalne, charakterystyczne dla danego państwa, które walnie przyczyniły się do wybuchu społecznego niezadowolenia.

W Tunezji było to, upublicznione przez portal Wikileaks, jawne i bezceremonialne okradanie państwa i pławienie się w tak zrabowanym bogactwie przez najbliższe otoczenie prezydenta. Przysłowiowym gwoździem do trumny reżimu okazała się bezwzględna i krótkowzroczna rywalizacja na szczytach władzy. Konkurowały ze sobą zawzięcie dwa klany. Z jednej strony stał klan żony prezydenta Ben Alego, Laili, z drugiej klan jego zięcia, Sachara al-Matiri. W efekcie zwalczające się strony jeszcze bardziej osłabiły pozycję podupadającego na zdrowiu prezydenta i nawet w warstwie conceptualnej nie były w stanie stworzyć jednego frontu, by stawić czoło protestom.

W Libii z kolei czynnikiem, który w znacznej mierze przyczynił się do wybuchu fali protestów i w konsekwencji wojny domowej, była wielowiekowa rywalizacja pomiędzy dwoma głównymi prowincjami kraju, Trypolitanią na zachodzie i Cyrenajką na wschodzie. Kluczowym aspektem okazało się zaniedbywanie przez reżim Kaddafiego interesów ekonomicznych i politycznych tej ostatniej. Warto w tym momencie zwrócić uwagę, iż niechęć mieszkańców Cyrenajki do Kaddafiego nie była dla nikogo tajemnicą. Do antyrządowych wystąpień opozycjonistów (i w konsekwencji do egzekucji tych ostatnich) dochodziło już wcześniej m.in. w 1976, 1984, 1987 i 2006 (Najjar 2011:211-212).

Dla wybuchu Arabskiej Wiosny w Syrii niebagatelne znaczenie miała straszliwa susza, która skrajnie negatywnie wpłynęła na życie milionów syryjskich rolników, których setki tysięcy zostały zmuszone do poszukiwania pracy w miastach. Nie mniej istotne okazało się też niezadowolenie większości społeczeństwa z panujących w kraju porządków religijno-politycznych. Sunnici, stanowiąc 70% populacji kraju, byli traktowani jak obywatele drugiej kategorii, pozbawiani udziału w rządach, gdzie społeczność alawicka była wyraźnie nadreprezentowana.

Cechą wspólną antyrządowych protestów we wszystkich trzech omawianych państwach jest miejsce ich wybuchu. Nigdy nie są to obszary stołeczne, związane z ośrodkami władzy centralnej. Prawie zawsze są to biedne obszary prowincjonalne (Tunezja i Syria), zawsze zaniedbywane przez władze centralne (Tunezja, Syria, Libia), stając się doskonałym inkubatorem niezadowolenia i w ostateczności buntu.

BIBLIOGRAFIA

- Armbruster J. (2011) *Arabska wiosna. Rewolucja w świecie islamskim*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Montesquiou A. (2013) *Umma*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Najjar A. (2011), *Kaddafi, Anatomia tyrana*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Acton-Creighton correspondence (1887). <http://oll.libertyfund.org/titles/acton-acton-creighton-correspondence> (1.05.2018)
- Assaad R., Krafft C. (2016). Labor market dynamics and youth unemployment in the middle east and North Africa: Evidence from Egypt, Jordan and Tunisia, *St. Catherine University, Working Paper No. 1056*, <https://erf.org.eg/wp-content/uploads/2016/04/993.pdf> (30.04.2018)
- Bania R. i Zdulski K. (red.) (2012). *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe w regionie Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki (MENA) u progu XXI, wieku*, Łódź: Ibidem, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/MENA_2012.pdf (28.04.2018)
- Bankowicz M. (2008). *Muammar Kaddafi: arabski lider czarnej Afryki*, Olsztyn: Forum Politologiczne, Tom 7, file:///C:/Users/Admin/Downloads/07-10.pdf (1.05.2018)
- Dane MFW dotyczące PKB państw świata, (2017). [https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_\(nominal\)_per_capita](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_(nominal)_per_capita) (28.04.2018)
- Dzisiów-Szuszczukiewicz A. (2011). „Arabska wiosna” – przyczyny, przebieg i prognozy, w: *Bezpieczeństwo Narodowe*, Tom 2/2011 file:///C:/Users/Admin/Downloads/Arabska_wiosna_przyczyny_przebieg_prognozy%20(3).pdf (1.05.2018)
- Goldsmith L., (2011). *Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective*, w: Ortadoğu Etütleri, Volume 3, No 1, July 2011, Volume 3, No 1, <http://www.orsam.org.tr/files/OE/3-1/2Leon.pdf> (27.04.2018)
- Hinds R. (2014). *Conflict analysis in Tunisia*, GSDRC, Applied Knowledge Services, https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a089f340f0b64974000340/GSDRC_ConfAnal_Tunisia.pdf (28.04.2018)
- Libya in Conflict, Mapping the Libyan armed conflict* (2012). Institute for National Security and Counterterrorism Syracuse University, <http://insct.syr.edu/wp-content/uploads/2013/02/Mapping-the-Libyan-Conflict.pdf> (30.04.2018)
- Marczuk K.P. (2017), *Kryzys uchodźczy 2014–2016 – Podejścia Uni Europejskiej i Organizacji Narodów Zjednoczonych. Propozycje działań*. file:///C:/Users/Admin/Downloads/ksm_2017_1_07_Marczuk%20(1).pdf (29.04.2018)
- Otłowski T. (2012). *Sytuacja w Jemenie a przyszłość wojny z Al-Kaidą*, Warszawa: Biuletyn OPINIE FAE, nr. 7/2012, <http://fae.pl/biuletynopiniefajemenawojnazterrorem.pdf> (30.04.2018)
- Political Geography Now* (2012). <http://www.polgeonow.com/2012/02/map-update-syria-division.html> (2.05.2018)
- Tomaszewski A. (2017). *Porozmawiajmy o uchodźcach*, Centrum Edukacji Obywatelskiej https://migracje.ceo.org.pl/sites/migracje.ceo.org.pl/files/kryzys_humanitarny_w_jemenie_arkadiusz_tomaszewski.pdf (30.04.2018)
- Turczyński P. (2012). *Libijska wojna domowa i międzynarodowa interwencja 2011 roku. Postawy społeczeństw Libii i Zachodu*, Zeszyty Naukowe WSOWL file:///C:/Users/Admin/Downloads/httpwww_wso_wroc_plimagesplikiwpikbnzn2012zn1201212turczynski%20(1).pdf (23.04.2018)
- Raport UNHCR: *Syria Emergency (2018)*. Pobrany z: <http://www.unhcr.org/syria-emergency.html>, (28.04.2018).
- Serwer D.P., (2015). *Libya's Escalating Civil War – Council on Foreign Relations*, <https://www.cfr.org/report/libyas-escalating-civil-war>, (2.05.2018)

- The ethnic and religious groups of Syria, Syrian civil war map, (2018), <https://syriancivilwarmap.com/ethnic-and-religious-groups-of-syria/>, (1.05.2018)
- Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Mohamed_Bouazizi#cite_note-the-national1-18 (26.04.2018)
- Youth In The Middle East 2016, Summary Report*, (2016). Qatar: Georgetown University, <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/1042278/CIRSSummaryReport15YouthInTheMiddleEast2016.pdf?sequence=1> (27.04.2018)
- Zdanowski Jerzy (2013). *Znaczenie Arabskiej Wiosny*, Kraków: Krakowskie Studia Międzynarodowe, nr.3/2013. https://repozytorium.ka.edu.pl/bitstream/handle/11315/696/Zdanowski_Jerzy_Znaczenie_Arabskiej_Wiosny_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y (26.04.2018)

NA RUCHOMYCH PIASKACH ABSURDU. REWIZJA OBCOŚCI, WYKLUCZENIA I MIGRACJI W POWIEŚCI *OBCY* ALBERTA CAMUSA

Anna Bielak

Uniwersytet A. Mickiewicza

ABSTRACT. The aim of this article is to analyse and define multiple terms connected to Albert Camus's novel «The Outsider» [UK] (or «The Stranger» [US]). Our intention is to accumulate and put together the Camus's definitions of migration, strangeness and alienation presented in the mentioned novel. With a very fresh vision of Algerian writer Kamel Daoud, we would like to redefine the notion of strangeness in a postcolonial context and to reconstruct the importance of Albert Camus's writings.

W stopniu większym, niż jakikolwiek inny francuski pisarz czy intelektualista jego czasów, Camus doświadczał bezustannych udręk emigracji – w sensie psychicznym, moralnym i intelektualnym; zawsze rozdarty między dwoma ojczyznami (w sensie metaforycznym i dosłownym), nigdzie nie mógł znaleźć spokoju. (Tony Judt, 2013:130)

W 1942 roku Albert Camus, urodzony w Algierii (1913) potomek francuskich emigrantów, osiedla się na stałe w Paryżu. Tam umacnia się jego pozycja wpływowego pisarza, dziennikarza i myśliciela. Tam również doznaje wyeksponowanych przez historyka Tony'ego Judta „udręk migracji”, na które składa się cały wachlarz czynników. Migracja, rozumiana najprościej (i taką też definicją będę się w tym tekście posługiwać), jako ruch, przemieszczanie się czy (względna) mobilność, była dla Alberta Camusa powszednią praktyką. W swoim artykule chciałabym pokazać, w jaki sposób wpisujące się w owe udręki doświadczenie obcości, jak również permanentne mierzenie się z innością drugiego przenikają, nigdy nie dając się zredukować do zwyczajnego przemieszczania się w przestrzeni, dzieło Alberta Camusa. Chciałabym także przyrzeć się bliżej współczesnej wariacji powieści „Obcy”, „Sprawie Meursaulta” Kamela Daouda: tekstowi, który może stanowić zarówno hołd jak i zarzut wymierzony w dzieło autora „Dżumy”.

1. OBCY ZAANGAŻOWANY

W środowisku intelektualnej lewicy Paryża Camus nie czuje się swobodnie nie tylko ze względu na zmianę klimatu i rozdźwięk kulturowy. Wiąże się to także z innym ważnym punktem jego biografii: wykształceniem, które nie pozwala mu konkurować z absolwentami paryskich uczelni. Z tego względu próby filozoficzne pisarza i dramaturga są przez jego kolegów postrzegane jako naiwne czy wręcz szkolne. W końcu Camusowi przyszło żyć w okresie wielkich wydarzeń historycznych: II wojny światowej oraz rewolucji w Algierii¹. Skutkiem czego pisarz-artysta, wrażliwy na doznania zmysłowe związane z północno-

¹ Wyzwolenie Algierii przypada na dwa lata po śmierci pisarza, na rok 1962.

afrykańską przyrodą, nie może uciec od politycznego zaangażowania. Otwarcie przy tym przyznaje, że jeśli uczestniczy w politycznym sporze, to robi to wbrew swojej naturze, a nawet swoim przekonaniom.

Trzy zazębiające się ze sobą czynniki (urodzenia/pochodzenia, wykształcenia, presji związanej z karierą pisarza w czasach wojny i rewolucji) determinują wspomniane rozdarcie Camusa. Na doznanie tęsknoty za Algierią nakłada się poczucie wykluczenia w środowisku, w którym się obraca i stopniowe poczucie zmęczenia związane z narzuconą mu rolą społeczną. W swoim dążeniu do życia w zgodzie ze sobą i do przedkładania człowieka nad systemy społeczne, Camus stara się mimo wszystko pozostać bezstronny w konfliktach politycznych: opowiada się poniekąd za wyzwoleniem Algierii, ale nie pochwała brutalnych akcji FLN-u². Podobny stosunek ma do komunizmu i do kolaboracji (podpisał np. petycję za ułaskawieniem Brasillacha). Nie potrafi opowiedzieć się za żadnym z politycznych systemów, ponieważ w każdym dostrzega terroryzm i przemoc. Z kolei ten, kto w ówczesnym Paryżu nie opowiadał się za³, ten opowiadał się przeciw (2013:154). Paradoksalnie ta neutralna, choć do głębi humanistyczna postawa prowadziła do konfliktów i przysparzała autorowi „Obcego” więcej krytyków niż zwolenników. Stąd Judt nazwie Camusa „outsiderem” (2013:138), a także „wykorzenionym kosmopolitą” (2013:139).

2. OBCY ABSURDALNY

Brak przynależności i ogólne poczucie obcości wiążą się bezpośrednio ze stworzonymi przez autora „Człowieka zbuntowanego” koncepcjami absurdu i buntu, obrazowanymi w jego dziele. Przyjrzyjmy się bliżej powieści „Obcy” (1942), która swoją tematyką, obok „Mitu Syzyfa” i „Kaloguli”, wpisuje się w Camusowski nurt absurdu.

Meursault dowiaduje się o śmierci swojej matki. Udaje się do Marengo: do domu starców, w którym kobieta umarła i spędziła ostatnie lata swojego życia. Kiedy dociera na miejsce, wychodzi na jaw, że Meursault nie tylko nie odwiedzał matki w przytułku, ale też nie wie, ile kobieta miała lat, ani nawet nie ma ochoty zobaczyć jej ostatni raz przed pochówkiem. Bohater w żaden sposób nie jest w stanie okazać żalu po jej stracie. Po pogrzebie wikła się za to, zupełnie bezmyślnie, w porachunki swojego sąsiada sutenera z arabską kochanką. W konsekwencji tej znajomości uczestniczy w bójce na plaży z dwoma Arabami (jednym z nich jest brat kobiety), która kończy się bez ofiar. Z niewiadomych przyczyn jednak Meursault postanawia sam wrócić na miejsce sporu. Spotyka tam jednego z dwóch Arabów i bez zastanowienia go zabija. W trakcie wytoczonego mu procesu zostanie przez świadków opisany jako człowiek, który nawet nie płakał na pogrzebie swojej matki. Skazany, do końca nie okaże skruchy a w więzieniu odmówi nawet wsparcia duchownego.

Tym, co przygniata w opowiadanej historii, jest z jednej strony bezmyślność i bierność głównego bohatera, będącego raczej przedmiotem niż podmiotem wydarzeń, z drugiej ciężkie, przytłaczające oddziaływanie afrykańskiego słońca, które zdaje się odbierać zmysły i trzeźwość myślenia i staje się z tego względu pierwszym impulsem popychającym do zbrodni. Tytułowy obcy jest pozbawiony jakiegokolwiek decyzyjności, a jego egzystencja objawia się jako skrajnie absurdalna. Od momentu, w którym dowiaduje się o śmierci matki (nie wiemy, jak wyglądało jego życie wcześniej), Meursault wydaje się płynąć przez życie, poddając się wszystkiemu (od

² Front Wyzwolenia Narodowego (fr. FLN) to organizacja kierująca powstaniem zbrojnym w Algierii, mającym na celu wyzwolenie się spod francuskiej supremacji. Sama wojna algierska była najdłuższym (i bardzo krwawym) tego rodzaju konfliktem, w którym kolonizowany lud wystąpił przeciwko kolonizatorom.

³ Podobnie w postkolonialnej interpretacji Saïda, według którego ten, kto nie wyraża swojego sprzeciwu w stosunku do praktyki kolonizowania, staje się kolonizatorem.

sutenera po mamiące słońce), co napotka na swojej drodze. Nie wyraża sprzeciwu, bo też nie widzi, przeciwko czemu miałby się buntować. Jest więc człowiekiem pozbawionym wszelkiego poczucia wartości, o które mógłby walczyć, zarówno indywidualnych (miłość ani rodzina nie okazują się bodźcem do działania) jak i uniwersalnych, jaką byłoby na przykład życie ludzkie w ogóle. W tym sensie, definiując absurd przez pryzmat postaci Meursaulta, afrykańskie słońce okazuje się niczym innym niż wymówką, absurdalny akt: podszeptem schorowanej świadomości, która kryć musi w sobie jedynie nicość. Meursaultem nic nie może wstrząsnąć, ale najłżejszy podmuch wiatru, słoneczny promień, może popchnąć go do wykonania ruchu. Ruch ten pozostanie jednak zawsze intuicyjny, anarchistyczny w tym sensie, że chociaż sprawca tego nie planował, wznoszą się wokół niego fale oburzenia.

3. OBCY, KTÓRY KOLONIZUJE

Dzieło Alberta Camusa nie umyka czujności Saida, który próbuje włączyć je („Kultura i imperializm”) w kolonialny dyskurs francuskiego imperialisty. Eksponując to, co przemilczane (w przypadku „Obcego” będzie to tożsamość zabitego Araba), dowodząc, w jak naiwny sposób Camus wierzy w Europejczyka „trwałą i satysfakcjonującą identyfikację z zamorskim terytorium” (2009:191) a także rozbudowując kontekst historyczny Algierii współczesnej Camusowi, Said pozostaje dla francuskiego laureata nagrody Nobla bezlitosny i postrzega jego twórczość jako „element metodycznie tworzonej przez Francję politycznej geografii Algierii” (2009:189). Jego zdaniem, jeśli Camus nie myśli w szerszej, historycznej perspektywie o Algierii, ani nawet nie bierze pod uwagę jej ewentualnego wyzwolenia, to w oczywisty sposób przyjmuje stan aktualny jako naturalny, a nawet dąży do potrzymania go.

Prawdą jest, że Camus sam stwierdził: „Nigdy dotąd nie było narodu algierskiego. Żydzi, Turcy, Grecy, Włosi czy Berberowie mieliby równie uzasadnione roszczenia do przewodzenia temu potencjalnemu narodowi” (2009). W duchu zupełnie już imperialistycznym przyznał także, że „czysto arabska” Algieria bez pomocy Francji nie mogłaby osiągnąć wystarczającej niezależności gospodarczej, ani w konsekwencji politycznej. Francja byłaby zatem według Camusa niezbędna Algierii, nadrzędna w stosunku do niej. Nie można jednak zapominać, że jego pogląd na ten (tak jak na każdy inny temat) nie był do końca sprecyzowany, że pisarz wiele razy swoimi wypowiedziami i postawą mocno podkreślał, a z wiekiem coraz bardziej, że zajmowanie stanowiska politycznego nie ma dla niego większego sensu, a jeśli zdarza mu się „wychodzić na ulicę”, to z reguły wbrew sobie. Przede wszystkim też trzeba sobie uświadomić, czym była Algieria dla Camusa, tak jak próbują to uchwycić Tony Judt, czy David Carroll, zbierający zarówno krytyczne jak i entuzjastyczne głosy kierowane w stronę pisarza („Camus the Algerian”). Problem algierskiej tożsamości w Algierii Camusa (2007:3) był według tego ostatniego bardzo złożony, a sam Camus miał do końca wierzyć w „wyidealizowaną wizję wieloetnicznego i wielokulturowego ludu Algierii (2007:5)”. Carroll sugeruje, aby algierską tożsamość Camusa odczytywać nie jako wynik jej definiowania, nie jako coś stałego, ale jako proces, wyraz jej hybrydalnego charakteru (2007:8)⁴. Algieria, którą Camus znał, w której się wychował i której był oddany, była zupełnie inna od tej pogrążonej w narodowyzwoleńczym konflikcie: była zupełnie jak sam pisarz, francusko-algierska, nawet biorąc pod uwagę prowadzoną przed wojną prointegralną politykę obejmującą znikomą część społeczeństwa algierskiego. Trudno jest, jak stwierdza Carroll, dziwić się Camusowi, że nie mógł wyobrazić sobie powstania w miejsce „jego” Algierii państwa arabsko-muzułmańskiego (1999:143).

⁴ „The Algerian in Camus should not be understood as an attempt to define who he really was, but rather as an expression of the alterity or hybridity of his conflicted identity (...)”.

4. (RE)WIZJA KAMELA DAOUDA

Niemniej w historii Meursaulta („Obcy”) możemy dokładnie zaobserwować owo właściwe postkolonialnej literaturze „przemilczenie” dotyczące tożsamości zabitego Araba. To „przemilczenie” staje się dla Kamela Daouda punktem wyjścia do stworzenia alternatywnej wersji powieści. Pierwszym impulsem do podjęcia tematu były, jak twierdzi Daoud, pielgrzymki francuskich dziennikarzy do Algierii, śladami Camusa, i ich drażniące pytanie, czy pisarz był Francuzem, czy może Algierczykiem (2016:183). Irytacja znalazła ujście w napisaniu kroniki (w 2010 opublikowana w „Le Monde”), pod wpływem której algierski wydawca Daouda zwrócił pisarzowi uwagę, że mamy tu do czynienia ze świetnym materiałem na powieść (2016:184).

Kim jest Kamel Daoud? Z Albertem Camusem łączy go miejsce urodzenia (Algieria), język francuski i pisarstwo; jest także dziennikarzem znanym z aktywnej walki z polityką organizacji Państwa Islamskiego. Daoud, który w latach swojej młodości był z religią i jej instytucjami silnie związany⁵, odchodzi od niej na rzecz literatury, która stała się podstawową przestrzenią poszukiwań w momencie, jak miał powiedzieć, kiedy bóg przestał wystarczać (2016:179). Daoud porzuca islam, ale, parafrazując znowu jego słowa, pozostaje w nim potrzeba sensu (2016:180) i jego poszukiwania. Stąd jego zaangażowane dziennikarstwo i najprawdopodobniej samo pisarstwo. Od momentu zmiany obozu Daoud stanie się jednak także pierwszym oskarżycielem i krytykiem swojej rodzimej religii, kiedy na przykład na antenie francuskiej telewizji⁶ obwieści potrzebę odcięcia się od boga celem zrehabilitowania „człowieka arabskiego”. Uchodzi za dziennikarza prowokacyjnego i bezkompromisowego: pod wpływem ostatniej przywołanej wyżej wypowiedzi imam Zeraoui nałożył na niego fatwę i zaapelował o jego publiczne skazanie na śmierć⁷. Daoud jest autorem opowiadań i dwóch do tej pory powieści. Pierwsza z nich, „Sprawa Meursaulta” (2013, przetłumaczona na język polski w 2015 roku), stanowi fabularne odwrócenie powieści Alberta Camusa „Obcy” (1942).

Historia człowieka absurdałnego, której kierunek nadaje śmierć matki z jednej strony i zamordowanie Araba z drugiej, przy czym oba wydarzenia przyjmowane są przez protagonistę z tą samą obojętnością i niejako z zewnątrz, wydaje się domagać uzasadnienia, które wykroczyłoby poza oddziaływanie oślepiającego, mamiącego zmysły słońca. Tego też podejmuje się Harun, narrator powieści Daouda i z tego też powodu dzieło algierskiego pisarza szybko stało się znane jako postkolonialne uzupełnienie powieści Camusowskiej.

Arab („Obcy”), który został zamordowany, nie nosi na sobie żadnych znaków szczególnych, jest pozbawiony imienia i tożsamości. W „Sprawie Meursaulta” Daoud oddaje głos jego bratu (Harunowi), a samemu zabitemu nadaje imię (Musy). „Obcy”⁸ staje się elementem fabuły, relacją rzeczywistych wydarzeń, których opisanie przyczyniło się do sławy zbrodniarza. Narrator zamordowanemu nadaje imię i przywraca tożsamość, odczarowując w ten sposób egzystencję bez znaczenia, która w tym świetle okazuje się jeszcze bardziej absurdałna niż egzystencja samego Meursaulta. Zbrodnia na powrót staje się dla czytelnika

⁵ M. in. działał w organizacji islamskiej FIS (Front Islamskiego Ocalenia), o czym wspomina w swojej pracy Kaoutar Harchi („Je n’ai qu’une langue, ce n’est pas la mienne”, wyd. Pauvert 2016).

⁶ Program Laurenta Ruquiera „On n’est pas couché” wyemitowany na France 2, 13.12.2014.

⁷ Píše o tym na przykład Marion Cocquet dla „Le point.fr” („Kamel Daoud sous le coup d’une fatwa” 17.12.2014).

⁸ W tekście wydawcy francuskiego (Actes Sud) „Sprawy Meursaulta” narrator mówi o powieści „L’Autre” (dosłownie „inny” albo „drugi”), a zatem nie przywołuje bezpośrednio tytułu powieści Camusa, którym jest „L’Etranger” (a więc właśnie „Obcy”). Zabieg, który niesie za sobą konsekwencje etyczno-filozoficzne (dopiero „inny” może być kimś, z kim nawiązujemy relację, z kolei „obcy” pozostaje dla nas pod tym względem zamknięty), został pominięty w polskim tłumaczeniu: być może właśnie ze względu na potraktowanie pierwotnego, wydanego rok wcześniej w Algierii tekstu (Editions Barzakh) jako tekstu wyjściowego.

zbrodnią, a czyny mają zakorzeniać się (a nie rozplýwać) w świadomości. Bunt Haruna skierowany przeciwko tym, którzy nie zastanawiają się kto tak naprawdę jest poszkodowanym i którzy czynią ze zbrodniarza ofiarę (słońca i absurdu), nikogo nie oszczędza. Wina i odpowiedzialność spoczywa na wszystkich, którzy przesuwają na drugi plan prawdziwą zbrodnię i to, co się z nią wiąże, a więc rozpacz rodziny, ciężące na niej piętno, utratę tożsamości.

5. KORZENIE ABSURDU

Tekst Daouda jest bez wątpienia wyrazem uwielbienia dla twórczości Alberta Camusa w ogóle, a to poprzez bogatą warstwę intertekstualną, której poszczególne elementy nawiązują do różnych tekstów autora „Kaliguli”. Pierwszoosobowa narracja i styl narratora „Sprawy Meursaulta” odtwarzają technikę zastosowaną przez Camusa w „Upadku” (Daoud przyznaje, że to jego ulubiona powieść autorstwa Camusa i że chciał w ten sposób oddać mu hołd⁹). Pretekstem do snucia opowieści są tutaj wizyty w barze, gdzie narrator spotyka swojego słuchacza-rozmówcę, którego głos daje się słyszeć zawsze za pośrednictwem głosu narratora („Piękne miasto, prawda? Fascynujące? Oto przymiotnik, którego nie słyszałem od dawna (1957:7)”). Paralelnie w przypadku „Sprawy Meursaulta” rozmówcą staje się badacz dzieła Camusa. Pośrednio za pomocą powielenia techniki narracyjnej (cyniczny narrator w potrzebie niemego słuchacza, któremu może się zwierzyć) warstwa hipokryzji i ignorancji, będących głównymi tematami „Upadku”, przenika do powieści Daouda i staje się także narzędziem walki Haruna.

Absurdalne odtwarzanie i przepracowywanie raz przeżytej historii odsyła z kolei do toczącego swój głąz Syzyfa („Mit o Syzyfie”). Harun nie może pochować swojego brata, ponieważ nigdy nie odnaleziono jego ciała. Jest zatem skazany na wieczne rozpamiętywanie jego śmierci. Żadnych wątpliwości nie pozostawia zastosowana przez niego metafora wtaczania „trupa na szczyt góry, zanim znów stoczy się w dół, i tak bez końca” (SM:57). Nieznużenie odczytuje swojej matce te same dwa wycinki z gazet opisujące zbrodnię, tak jakby wieczne odtwarzanie miało im pomóc w zbliżeniu się do prawdy. Harun staje się niewolnikiem absurdu, a cykliczna regularność, która nadaje rytm jego życiu, rządzi także fabularnym porządkiem wydarzeń: wszystko wydarza się o tej samej godzinie (godz. 14) albo tego samego dnia (w piątek).

„Absurdalne” poprzez swoją przynależność do Camusowskiego imaginariu jest samo miejsce akcji. Oran, w którym rozprzestrzeniają się szczury (SM:59), odsyłając do „Dżumy”, otwiera czytelnika na przebiegające wewnątrz własnego miasta doświadczenie wygnania (1978:61-65). Harun, na kształt Camusowskich bohaterów, uwewnętrznia odbijające się echem wygnanie: w snutej przez niego wizji zostaje ono przeniesione na plan immanencji. Cykliczne odtwarzanie wydarzeń wskazuje ponadto na istotną rolę pamięci, która zupełnie jak w przypadku „Dżumy” staje się balastem: „Doznawali więc głębokiego bólu wszystkich więźniów i wszystkich wygnańców – żyli pamięcią nieprzydatną do niczego (1978:63)”. Regularne odtwarzanie wspomnienia nie tylko niczemu nie służy, a wręcz blokuje jakikolwiek ruch poza destrukcyjny, absurdalny mechanizm. Twórcze natomiast, a przynajmniej w przypadku „Dżumy”, okazuje się samo zamknięcie:

⁹ Artykuł Mohammenda Aïssaoui „Kamel Daoud, l'invité surprise des prix littéraires” (2014).

Toteż uczucie, które stanowiło nasze życie i które, jak sądziliśmy, dobrze przecież znamy (jak była o tym mowa, namiętności orańczyków są proste), przybierało nowy wyraz. Mężowie i kochankowie, którzy mieli największe zaufanie do swych towarzyszek, odkrywali, że są zazdrośni. Mężczyźni, którzy uważali się za lekkoduchów w miłości, odnajdywali stałość. Synowie, którzy żyli obok matki ledwo na nią patrząc, cały swój niepokój i żal zawierali w zmarszczce jej twarzy, nawiedzającej ich we wspomnieniu (1978:61).

Transformacji ulegają przede wszystkim uczucia mieszkańców Oranu, albo też ich życie wewnętrzne, osobisty do własnej, indywidualnej egzystencji stosunek. Umierające, pogrążone w epidemii miasto staje się tłem dla przemian, a zachodzące w nim procesy są punktem wyjścia dla głębokiego doświadczenia siebie. Nie można jednak zapominać, że „Dżuma” w filozofii absurdu stanowi kolejny etap: człowieka zbuntowanego, który zwraca się w stronę wyzwolenia z absurdalnego kręgu. Tymczasem fundament fabuły „Sprawy Meursaulta” pozostaje niezmiennie historia człowieka absurdalnego.

I rzeczywiście, najliczniejsze i najbardziej eksplicytne są w „Sprawie...” nawiązania do „Obcego”. Zaczynając od pierwszego zdania: narrację „Sprawy...” otwiera zdanie „Mama żyje do dziś”¹⁰, któremu odpowiada Camusowskie „Dzisiaj umarła mama”¹¹, tekst Daouda obfituje w odniesienia i gry z tekstem Camusa, które nie tylko zapraszają nas do odnajdywania ciągle nowych intertekstualnych połączeń, ale też precyzują niedopowiedziane znaczenia. W tym wszystkim narrator powieści Daouda (Harun) jest zarazem świadkiem wydarzeń i ich nowym głosem, jak i transpozycją protagonisty „Obcego”: on także pozycjonuje się w świecie zaczynając od relacji z matką; on także dopuści się morderstwa. Meursault występuje jako autor powieści, ktoś, kto dokonał zbrodni i ją opisał, odwracając tym samym publiczną uwagę od samego aktu, a nawet, za sprawą umiejętnego go opisanego, ciągnąc z niej niemałe korzyści. Jego postać nakłada się zatem na samego autora¹².

6. MATKA A BRAK PRZYNALEŻNOŚCI

Zarówno Camus jak i Daoud szczególną uwagę poświęcają relacji głównego bohatera z matką. Ważną rolę odgrywa tutaj jej wiek oraz miejsce zamieszkania. Prawdą jest, że zarówno Meursault jak i Harun (pierwszy nie zdaje sobie sprawy z tego, że być może powinien mieć na ten temat informacje, drugi otwarcie przyznaje, że jest mu to obojętne) nie mają pojęcia o dokładnym wieku matki. O wiele jednak bardziej istotna wydaje mi się tutaj przytłaczająca starość, egzystencja w niemal fizycznie odczuwalnej bliskości śmierci, której liczby i tak w żaden sposób by nie oddały. Intymna starość matki, którą Meursaultowi („Obcy”) udawało się trzymać w oddaleniu, dopada go w domu starców, w którym wizyta przekształca się w scenę równie oniryczną, co ta późniejsza na plaży. Odurzony zapachem śmierci Meursault zasypia

¹⁰ W wydaniu francuskim „Aujourd’hui, M’ma est encore vivante”, tłum. za Małgorzata Szczurek, Kamel Daoud, „Sprawa Meursaulta”, Kraków 2015 (SM).

¹¹ „Aujourd’hui, maman est morte”: chciałabym tutaj zwrócić uwagę na pisownię słowa „matka” w tekstach oryginalnych, gdzie Daoud używa nie tylko charakterystycznego zdrobnienia, ale też zapisuje słowo wielką literą.

¹² Fortel, którego Daoud otwarcie nie definiuje jako krytyki pisarza (zamieszanie na płaszczyźnie autor-narrator każe czytelnikowi odczytywać zarzuty kierowane w stronę narratora jako wymierzone bezpośrednio w stronę pisarza), zostaje mocno złagodzony przez wydawcę francuskiego. Z wydania francuskiego „Sprawy...” nie tylko znika pierwotny referencyjny tytuł powieści Camusa (o czym wspominałam wyżej); wydawca francuski rezygnuje także z imienia głównego bohatera (w wydaniu algierskim mamy do czynienia z Albertem Meursaultem), zmienia okładkę oraz dopuszcza pewne zmiany na płaszczyźnie semantycznej (2016:194).

nad ciałem matki. Otwierająca podróż do domu starców, do miejsca, w którym kobieta, która wydała go na świat, spędziła ostatnie trzy lata swojego życia i zmarła, staje się zatem swego rodzaju zamknięciem. Przestrzeń domu matki-dawczyni życia i domu starości-śmierci nakładają się na siebie. Makabryczne odwiedziny są więc dla Meursaulta niczym innym jak początkiem dryfowania ponad cyklem życia i śmierci.

Dopiero Harun dookreśli w swojej narracji sensy związane z doświadczeniem starości pojmowanej jako bliskość śmierci. I tak, chociaż jego matka nie mieszka w przytułku dla starców, to właśnie do przytułku zostaje przez Haruna porównany jej dom. Przestrzeń życia zrównuje się w nim z przestrzenią śmierci, dom okazuje się siedzibą starości, zgromadzeniem przodków (SM:36), w którym starość kondensuje się w tylko jednej twarzy. Kobieta, a wraz z nią jej miejsce zamieszkania, reprezentują dla Haruna śmierć, życie jako proces umierania.

Mimo to Harun wydaje się wyprzedzać na tym polu o dwa kroki Meursaulta. Podczas kiedy ten ostatni nurza się w absurdzie, Harunem nieustannie powoduje bunt. Otwarte, prowokacyjne wręcz przyznanie się do ignorowania wieku matki jest również jego wyrazem. To samo, nad czym Meursault („Obcy”) przechodzi obojętnie, w stanie absurdałnego uśpienia, staje się w rękach Haruna narzędziem w walce o bycie w sensie głęboko świadomym, wręcz heideggerowskim. Harun próbuje stanąć po stronie prawa oskarżając jednocześnie uczestników procesu:

Zabójca zostaje skazany na śmierć, ponieważ w niewłaściwy sposób pochował swoją matkę i wypowiadał się o niej ze zbyt dużą obojętnością. Z technicznego punktu widzenia za morderstwo odpowiedzialne jest słońce lub zwykła beczyność” (SM:62).

Tym samym nie tylko próbuje zignorować stosunek Meursaulta do jego matki, zbyt mocno jego zdaniem zaakcentowany przez oskarżycieli, ale wręcz obwinia martwą kobietę za to, że obojętność, jaką syn do niej żywił, przyćmiła rzeczywistą zbrodnię. Nieoczekiwanie, starość i śmierć ingerują w życie Haruna na dwa sposoby. Z jednej strony Harun musi mierzyć się z osaczającą go matką. Z drugiej dostrzec w nim możemy chęć obwinienia za spotykające go cierpienia również matki Meursaulta. Dwa razy zatem Harun występuje w swoim buncie przeciwko matce, której starość blokuje jego ruch, pragnienie życia. W tym także jego przewaga nad Meursaultem, który nigdy świadomie nie wystąpił ani przeciwko swojej matce (a tylko odsunął ją od siebie), ani przeciwko starości/śmierci, i tym samym nie dokonał żadnego ruchu w stronę własnego wyzwolenia (życia).

Niestety, obojętność Meursaulta znajduje swoje odbicie w obojętności Haruna. Matka, od której Harun nie potrafi się odciąć, zajmuje kluczową rolę w jego życiu: determinuje jego egzystencję, wymuszając na nim permanentną żałobę po śmierci brata i każe Harunowi żyć w jego cieniu. Jest obecna przy morderstwie na plaży i poniekąd zmusza Haruna do pociągnięcia za spust „Mama stała za mną, czułem na sobie jej spojrzenie; było jak ręka, która popychała mnie od tyłu”¹³ (SM:86). Relacja z matką, odsączona nie tylko z ciepła i czułości, ale także jakiegokolwiek sentymentu, demaskuje wewnętrzną pustkę (Meursault) lub uzewnętrzniane rozgoryczenie (Harun). Warto zwrócić uwagę, że jej figura odgrywa kluczową rolę dla samego Camusa: matka jest dla niego bytem konkretnym, zindywidualizowanym, stojącym w opozycji do bytów abstrakcyjnych, takich jak sprawiedliwość (2013: 176). W tym sensie jej obecność potwierdza apolityczną postawę dążącego do wyniesienia człowieka ponad systemy pisarza. W „Obcym” śmierć matki rzutuje na narrację silniej, niż morderstwo.

W „Sprawie Meursaulta”: matka wręcz symbolizuje śmierć i umieranie, ponieważ to ona nie pozwala Harunowi zapomnieć o zabitym bracie i rozpocząć życia na nowo. Meursault, którego matka umiera, zostaje symbolicznie wykorzeniony, pozbawiony osoby, poprzez którą

¹³ „M'ma était derrière moi et je sentais son regard comme une main me poussant dans le dos” (2014:85).

znalazł się na świecie i przez którą przynależał do świata/ziemi. Skutkiem czego przestaje panować nad swoją nagle odrealnioną i mglistą egzystencją. W pewien sposób to śmierć matki popchnęła go do zbrodni i zdemaskowała ostatecznie jego wewnętrzne wygnanie: dopiero człowiek bez matki staje się u Camusa wygnańcem w pełnym tego słowa znaczeniu. Harun, którego matka ciągle jest przy nim, podejmuje próbę wyzwolenia się od absurdu właśnie za jej pośrednictwem. W jego przypadku to nie jej brak, ale obecność pchają głównego bohatera do zbrodni. Akt Haruna, w przeciwieństwie do aktu Mersaulta, staje się tym samym aktem świadomym. Czy jednak rzeczywiście udaje mu się wyzwolić?

7. INNY A TOŻSAMY

Harun przyjmuje podwójną rolę: pierwszoplanowego uczestnika minionych wydarzeń oraz nowego ich odtwórcy. Jest nie tylko posiadającym tożsamość Arabem. Jest także nowym „obcym”, a to ze względu na język francuski, którym biegle się posługuje: „Im był bliżej, tym bardziej kobiety bladły, kurczyły się w sobie, zmieniały się na twarzy, rzucając sobie spanikowane spojrzenia. „To on, mówi po francusku”, powiedziała gruba, wskazując na mnie (SM:114)”. Bardzo szybko okazuje się, że tożsamość Haruna jest wypadkową podobnych co w przypadku Meursaulta czynników.

W momencie zabicia Francuza przez Haruna odwrócony zostaje porządek dnia i nocy. Musa został zamordowany o godzinie czternastej, Harun zabije o drugiej nad ranem. Palące, oślepiające słońce południa nie będzie już świadkiem drugiej zbrodni: akt dokona się po ciemku, w ukryciu, ale także w świadomości (w przeciwieństwie do Mersaulta, Harun nie może zdjąć z siebie odpowiedzialności mówiąc, że stracił zmysły pod wpływem gorąca i oślepiającego słońca). Ważną rolę odegra tutaj kontrast: biały Francuz „odznacza się na tle nocy, w którą chciał się schować”, podobnie, jak ciemnoskóry Arab musiał odznaczać się na białym piasku. Pozorne odwrócenie staje się więc w rzeczywistości tym dokładniejszym odtworzeniem zbrodni, kolejnym zakreśleniem przepaści oddzielającej obie grupy etniczne.

Absurd Haruna, generowany śmiercią Musy i życiem w jego cieniu, sprowadza się do „bycia poza”. Ze względu na piętno śmierci jest wykluczony poza ramy regularnej egzystencji, tak jak epidemia oderwała od codzienności mieszkańców Oranu („Dżuma”). Bunt i pragnienie życia rodzą się w nim, kiedy ma 10 lat, przy okazji jednej z wizyt na cmentarzu. W końcu uświadamia sobie, że jego egzystencja sprowadza się do wspomnianego pchania „trupa na szczyt góry, zanim znów stoczy się w dół, i tak bez końca” (SM:57), że jest nie życiem, ale umieraniem. Trwając w narzuconej mu wiecznej żałobie przypomina kolejną Camusowską postać: Iwana Kalajewa, bohatera dramatu „Sprawiedliwi”. Kalajew, rewolucjonista i terrorysta¹⁴, jest także poetą, który nie odmawia sobie drobnych żartów (w jednej ze scen straszy przyjaciół, ponieważ dla żartu zmienił umówiony przez nich kod pukania do drzwi), i który otwarcie deklaruje miłość życia. Kalajew jest dowodem na to, że nie trzeba być straceńcem, kimś, komu na niczym nie zależy, żeby poświęcić siebie w imię rewolucji. Przeciwnie – trzeba kochać życie, żeby w dowód tej miłości zdobyć się na zbrodnię. Harun chce kochać życie i poniekąd także ta miłość doprowadza go do pomszczenia brata.

¹⁴ Dramat „Sprawiedliwi” traktuje o zamachu na wielkiego księcia Sergiusza Romanowa, wuja cara.

8. UWIĘZIENIE

Wracając do podanej przeze mnie we wstępie definicji migracji jako otwartego ruchu, chciałabym także zwrócić uwagę na regularne przetrzymywanie postaci w sytuacji zastanej, które zaobserwować możemy we wszystkich niemal tekstach Camusa. Proces ten jest o tyle ciekawy, że nie tylko zmusza bohaterów do ciągłego redukowania, albo wręcz uwewnętrzniania ruchu, ale także na pewnym etapie wypycha poza regularny, syzyfowy cykl. Swoboda przemieszczania się Camusowskiego bohatera jest ograniczana za sprawą przeróżnych czynników. Gdy bramy miasta zostają zamknięte, jak w przypadku poddanego kwarantannie Oranu, migracja na zewnątrz zostaje zabroniona. Za sprawą prawnego pozbawienia wolności zostają unieruchomieni Meursault oraz rewolucjonista Kalajew. W końcu przywołać musimy indywidualne, wewnętrzne ograniczenia, które zresztą nierzadko nakładają się na wyżej wspomniane rzeczywiste, fizyczne blokady. Zgodnie z tym porządkiem egzystencja Meursaulta jawi się czytelnikowi jako zamrożona, a bohater nie potrafi nadać jej znaczenia i zdecydować o jej kierunku.

W powieści „Dżuma”, kiedy bramy miasta zostają zamknięte, a rytm życia zawieszony, każdy z mieszkańców jest zmuszony do konfrontacji z samym sobą i z otaczającą rzeczywistością. Epidemia wymusza na mieszkańcach konfrontację z wszechobecną ignorancją i zepsuciem. Unieruchomienie otwiera na doznanie absurdu, które może, chociaż nie musi, prowokować bunt. Podobny efekt wymuszonej konfrontacji z samym sobą może powodować przebywanie w więzieniu. Do więzienia trafiają Meursault i Harun, ale także wspomniany Kalajew¹⁵ („Sprawiedliwi”). Stosunek bohaterów do zamknięcia, na podstawie przywołanych przykładów, wydaje się opierać na poczuciu wypełnienia (bądź niemożności wypełnienia, w przypadku Wojnowa) indywidualnej misji. Kalajew, który wykonał swoje zadanie, w więzieniu szuka zasłużonego ukojenia, sprawiedliwości i zasłużonej śmierci. Podobnie Harun: wyzwoliwszy się od śmierci Musy poprzez zemstę na przypadkowym innym, zaczyna pragnąć dla siebie sprawiedliwości.

Pierwszym ograniczeniem w świecie Camusa (i wtórnie także Daouda) jest jednak nie fizyczne uwięzienie, ale indywidualne doświadczenie absurdu. Harun, chociaż objawia się czytelnikowi jako antybohater Camusowskiej rzeczywistości, paradoksalnie również wpisuje się w Camusowskie imaginarium. Dzieje się to za sprawą jego zbuntowanej postawy, a nawet jego zbrodni, która wyraża potrzebę ustanowienia „przeciwwagi dla absurdalnej sytuacji” (SM:132) w której znaleźli się on i jego matka. Harun tylko pozornie stawia sobie za cel odzyskanie dla świata imienia swojego brata. W rzeczywistości walczy o swoje własne bycie. Nie istnieje dla swojej matki ani przed, ani po dokonaniu zbrodni. Nie potrafi nikomu udowodnić, że zamordowany na plaży Arab był rzeczywiście jego bratem, Musą, a więc poniekąd że on też przynależy do tego świata. Nie istnieje w oczach Francuzów:

Dla siebie, w swojej dzielnicy, było się Musą, wystarczyło jednak przejść parę metrów dalej, do dzielnicy Francuzów, wystarczyło jedno spojrzenie któregoś z nich, by stracić wszystko, łącznie z imieniem, i zniknąć w martwym polu pejzażu (SM:72)

¹⁵ Wojnow z kolei dowodzi, że zamknięcie może być nie tylko wymuszeniem konfrontacji ale też ucieczką przed trwaniem w walce: więzienie jest według niego wyzwoleniem od odpowiedzialności, wolnością, kiedy wolność sama okazuje się zbyt trudna: „W więzieniu nie musi się podejmować decyzji. Tak, to to, nie podejmować decyzji! Nie trzeba sobie mówić: «wszystko zależy od ciebie, to ty, tylko ty musisz wybrać chwilę, kiedy rzucisz się na przód». Jestem teraz pewien, że gdyby mnie aresztowano, nie starałbym się uciec” (1987:256).

W końcu, w świetle prawa nie istnieje ani jego zbrodnia, ani on sam: „Twój brat jest męczennikiem¹⁶, ale co do ciebie, to nie wiem...” (SM: 121). Owe zagrożenie zniknięciem „w martwym polu pejzażu” niestety nie jest czymś, z czym Harunowi za sprawą zbrodni udaje się rozprawić.

9. POTRZEBA INNEGO

Ostatnią kwestią związaną z wykluczeniem, zamknięciem czy wewnętrznym wyalienowaniem jest odcięcie od Innego. Homi K. Bhabha, podejmując w dyskursie postkolonialnym tematykę inności, podkreśla, jak ważne jest wyartykułowanie form różnicy (rasowej i płciowej), kiedy mowa o tworzeniu podmiotu kolonialnego i sprawowaniu władzy za pomocą kolonialnego dyskursu. Podstawową funkcją „aparatu uruchamiającego mechanizm uznania i zanegowania różnic rasowych” jest w jego opinii „utworzenie przestrzeni dla narodów poddanych (...)” (2010:62). W skrócie chodzi o stworzenie miejsca dla kolonizowanego, a także o konstruowanie jego i jego kolonizatora stereotypowej wiedzy. Opisywana przez Bhabhę kreowana na usługi kolonializmu inność jako narzędzie narzucania władzy z pozycji innego-europejskiego-silniejszego byłaby zatem innością negatywną, nie mającą nic wspólnego z głęboko etyczną koncepcją Innego, z jaką mamy do czynienia w filozofii dialogu. Tak na przykład u Levinasa Inny zawsze jest postrzegany jako przewodnik i szansa na skonstruowanie własnej tożsamości. Inność kolonialna to w rzeczywistości obcość, uniemożliwienie zarówno wzajemnego zrozumienia jak i poszanowania dzielących różnic, zniwelowanie jakiejkolwiek możliwości dialogu. To rozróżnienie okazuje się bardzo istotne w odczytaniu tekstu Daouda, który zresztą również literalnie wpisuje „inność” w swój tekst, a to za sprawą tytułu powieści Meursaulta, „L’Autre”. Wszystko jednak zależy od tego, czy bliżej Daoudowi do definicji Bhabhy, czy Levinasa.

Jeśli rzeczywiście Camus, chociaż nieświadomie, wpisuje Araba w krąg kolonizowanych, czyniąc z niego element orientalnego tła, to Daoud wcale nie przywraca mu pozytywnej inności. Zbrodnia zostaje wprawdzie pomszczona i co ważniejsze, nazwana, a bohaterowie historii otrzymują imiona. Wizja Daouda nie jest jednak niczym innym, jak przebiegłym odwróceniem perspektywy. I tak, jak w tekście Camusa podporządkowanym był obcy, tak w „Sprawie...” narrator dąży do skolonizowania białoskórego Francuza. Daoud próbuje zestawić ze sobą dwa niedostępne dla siebie wzajemnie, przeciwległe obozy i tworzy iluzję, w myśl której w tym drugim również, niezależnie od pierwszego, toczy się życie. W ten sposób dzień przechodzi w noc, nie zaburzając zupełnie swojego cyklu.

Piętą achillesową Haruna okazuje się jego matka: to dopiero na jej tle jasno widać cynizm i ignorancję, które przepełniają jego egzystencję. Matka, która według Camusa jest jedyną figurą, za sprawą której wystąpić można przeciwko (absurdalnej) sprawiedliwości, której obecność przywołuje zatem pełnię istnienia, jest przez Haruna świadomie odrzucana, a wręcz oskarżana. Harun pragnie zbudować swoje nowe życie poza nią, a więc zgadzając się na własne wykluczenie. Dopiero człowiek bez matki, przywołując jeszcze raz słowa Camusa, jest prawdziwym wykluczonym. I tak, jeśli wcześniej Harun został przeze mnie porównany do

¹⁶ Daoud wybrał jako czas akcji moment na krótko po zawarciu pokoju. Ma to konsekwencje w postrzeganiu dokonanej przez Haruna zbrodni przez prawo. I tak, w rozmowie Haruna z pułkownikiem, ten ostatni: „Zaczął bełkotać, że istnieje różnica między zabijaniem a wojną, że nie jesteśmy zabójcami, tylko wyzwoliciełami, że nikt nie wydał mi rozkazu zabicia tego Francuza i że trzeba to było zrobić *przed*” (2015:120). Co oznacza, że gdyby Harun wprowadził swój plan w życie nieco wcześniej, byłby już nie mordercą, a bohaterem wojennym. W oczywisty jednak sposób Harun zupełnie nie brał pod uwagę ewentualności wpisania (i zanegowania) swojej zbrodni w zewnętrzny (w tym sensie, że Harun w żaden sposób się nie utożsamia się ani z wojną, ani) konflikt, z kolei tego typu domniemania wzmagać musiały poczucie absurdu bohatera, tym razem w stosunku do wymiaru sprawiedliwości.

Kaliajewa, to porównanie to musi zamknąć się na deklarowanym przez obu pragnieniu życia; nie można z kolei powiedzieć, że poddający się impulsom śmierci i zbrodni Harun w podobny co bohater „Sprawiedliwych” sposób swoje życie kochał.

10. OBCOŚĆ ZAKTUALIZOWANA

Kamel Daoud niejednokrotnie dawał wyraz temu, jak istotna i niebywale aktualna jest dla niego twórczość Camusa: „Jako młody człowiek byłem bardzo religijny. Camus pozwolił mi się wyzwolić”. Albo, w tym samym tonie: „Kiedy byłem muzułmaninem, cały świat miałem objaśniony. Dzięki Camusowi zrozumiałem, że życie zależy ode mnie i moich czynów”¹⁷. W świetle tych deklaracji nie można mówić o podejmowaniu polemiki z francuskim egzystencjalistą, raczej o chęci jego uzupełnienia jego dzieła. „Sprawa Meursaulta” wydaje się być próbą tego rodzaju aktualizacji. To, co w niej wyjątkowe, to przede wszystkim odświeżenie pojęcia absurdu i rozciągnięcie go na perspektywę postkolonialną. Przyczyną doznania absurdu u Daouda byłby zatem brak tożsamości, jej zupełne rozplynięcie się w kontakcie z europejskim Innym. Bunt Haruna byłby buntem przeciwko nie-życiu i nie-istnieniu, przeciw anonimowości, anonimowej zbrodni i bezprawiu.

Można się zastanawiać, ku czemu zmierza autor piszący tekst, w którym nie proponuje on rozwiązania, a wręcz zaostrza konflikt, obdarzając swojego bohatera negatywną, kolonialną innością. Dlaczego pisarz (i dziennikarz) zaangażowany tworzy i oddaje głos postaci, która nie wykorzystuje go do nawiązania porozumienia, a dąży jedynie do zamiany miejsc? Przyjrzyjmy się jeszcze ostatnim zdaniom analizowanych tekstów:

Ja również czułem się gotów przeżyć wszystko od nowa. Jak gdyby ten wielki wybuch wściekłości oczyścił mnie ze zła, odebrał mi nadzieję; wobec tej nocy pełnej znaków i gwiazd po raz pierwszy pozwoliłem się ogarnąć tkliwej nieczułości świata. Czuając, że [kapelan] tak jest do mnie podobny, tak braterski, pojąłem, że byłem szczęśliwy, że jestem nim nadal. I aby wszystko się dopełniło, abym poczuł się mniej samotny, pozostało mi jeszcze pragnąć, by w dniu mojej egzekucji było dużo widzów i by mnie powitali okrzykami nienawiści („Obcy”).

To już twój wybór, przyjacielu. To jak z biografią Boga. Ha, ha! Nikt go nie spotkał, nawet Musa, nikt nie wie, czy jego historia jest prawdziwa, czy też nie. Arab to Arab, Bóg to Bóg. Żadnych nazwisk, żadnych inicjałów. (...) Dwaj nieznajomi i dwie historie na plaży bez końca. Która jest prawdziwa? Intymne pytanie. Ty zdecydujesz. El-Mersul! Ha, ha. Ja też chciałbym, żeby u mnie widzów było wielu i żeby ich nienawiść okazała się dzika (SM:154).

Podczas gdy zamykające zdania „Obcego” pełne są spokojnego smutku, ale też sprzeczności i niejasności, zdania Haruna okazują się ostre, bluźniercze i ironiczne. Meursault („Obcy”) przechodzi moment oczyszczenia i refleksji. Słowo nienawiść, które pada w ostatnim zdaniu, wybrzmiewa niemal jak pieszczota: nienawiść jest pierwszym, czego Meursault chce doświadczyć od drugiego, jest też tym, co pozwoliło mu chwilę wcześniej, przy okazji wizyty kapelana, wyrwać się z odrętwienia. Meursault zapragnął zatem doświadczyć życia, doświadczyć emocji, nawet tych negatywnych, bo one także składają się na dialog, także są częścią szukania porozumienia. W wypowiedzi Haruna, która do „Obcego” nawiązuje w tym konkretnym fragmencie jedynie ostatnim zdaniem, wybrzmiewają – po raz kolejny – ironia, ignorancja i rozgoryczenie. Charakterystyczne „ha, ha” pojawia się w omawianym akapicie aż dwa razy, prowokując u czytelnika dość nieprzyjemne wrażenie człowieka, który po długim wyznaniu śmieje się nerwowo sam ze swojej żałosności. Mamy tutaj także dwie kluczowe dla

¹⁷ Artykuł portalu *booklips.pl*: „Algierski pisarz Kamel Daoud walczy z fatwą” (*booklips.pl*, 2015). <http://booklips.pl/newsy/algierski-pisarz-kamel-daoud-walczy-z-fatwa/> (3.02.2018).

tekstu kwestie. Po pierwsze, Harun przywołuje uwierający brak tożsamości. Po drugie: tym, który mu ją odbiera, a przynajmniej tym, który zostaje z nim tutaj zestawiony, jest już nie biały Francuz, ale Bóg. Wewnętrzny porządek tej relacji nie pozostawia wątpliwości. Historia tych dwóch toczy się w kółko, „bez końca”. Bezsilność ogarnia więc nie tylko na myśl o podziale sił wewnątrz pary, ale również przy uświadomieniu sobie, że ten porządek ma się po wsze czasy utrzymać. Do tego wszystkiego, co zresztą zostało już wcześniej, chociaż może nie aż tak dosadnie i jednoznacznie powiedziane, dochodzi finalne, wyodrębnione oddzielnym akapitem zdanie o nienawiści. Nie ma w tym zdaniu, jak mogliśmy to zaobserwować we fragmencie z „Obcego”, miejsca na dwuznaczność czy niedopowiedzenie. Zdanie również w żaden sposób nie zazębia się z poprzedzającymi. Aby wybrzmiało jasno, został mu poświęcony osobny akapit. Nie jest niczym innym jak wyzwaniem.

Jak tego dowodzi przywołany wyżej Said, budowanie tożsamości na różnicy jest niczym innym jak kręceniem się w kółko, kontynuowaniem dyskursu kolonizatora. Tym bardziej budowanie tożsamości na do tego stopnia przejaskrawionym kontraście, eksponującym przepaść bóg-Arab. Dlatego nie jest niczym dziwnym, że Harun, którego ogranicza negatywna (podrzędna) inność, ponosi porażkę. „To be what the other is not is i the fact *not to be* (2007:20)” mówi za Albertem Memmim Carroll. Czy jednak rzeczywiście autor przestrzega nas przed konstruowaniem tożsamości, zachodniej czy też orientalnej, na negacji drugiego? Czy też, podobnie jak stworzona przez niego postać, dąży do przeforsowania swojej perspektywy poza dialogiem? A jeśli dołożymy do tego gorliwe bronienie cielesności i kobiecości¹⁸ przed pozostającym pod destrukcyjnym wpływem religii enigmatycznym „człowiekiem arabskim”, czy dyskurs Daouda nie nabierze w tej feministycznej odsłonie wymiaru wręcz islamofobicznego¹⁹?

Bez względu na to, jaka by nie była odpowiedź na powyższe, delikatne zresztą pytania, faktem pozostaje, że to właśnie dzieło Camusa stało się dla Daouda punktem wyjścia do wyrażenia buntu, do wystąpienia w imię odzyskania kolonizowanej tożsamości, w końcu bodźcem do refleksji nad współczesnością. Camus niezmiennie „zmusza czytelników do buntu”, mówi Eustachy Ryłski, wspominając „Dżumę” jako przykład literatury wymierzającej sprawiedliwość („Po śniadaniu”, 58-59). I trudno się z nim nie zgodzić.

¹⁸ Mowa o agresjach seksualnych w noc sylwestrową w Kolonii, na temat których Daoud niejednokrotnie zabierał głos (pisze o tym Harchi, s. 211). Jego artykuły, teza o fantazmacie „kolognizacji” (neologizm „colognisation”, fr. Kolonia + kolonizacja) wymierzone były bezpośrednio w Europę zachodnią. W konsekwencji „Le Monde”, podejmując z pisarzem polemikę, zarzuci mu, w miejsce poszukiwania rozwiązań, operowanie najbardziej wyświechtanymi orientальnymi cliché (2016:215-216).

¹⁹ Przed trudnymi do uniknięcia uwikłaniami dyskursów feministycznych w islamofobiczne przestrzega Monika Bobako (2017:289).

BIBLIOGRAFIA

- Aïssaoui, M. (2014). Kamel Daoud, l'invité surprise des prix littéraires. Retrieved from: *Le Figaro.fr*. <http://www.lefigaro.fr/livres/2014/10/16/03005-20141016ARTFIG00018-kamel-daoud-l-invite-surprise-des-prix-litteraires.php> (3.02.2018).
- Bhabha, H. K. (2010). *Miejsca kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bobako, M. (2017). *Islamofobia jako technologia władzy*. Kraków: Universitas.
- Camus, A. (1985). *Obcy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Camus, A. (1978). *Dżuma*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Camus, A. (1957). *Upadek*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Camus, A. (1987). *Dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Cocquet, M. (2014). Kamel Daoud sous le coup d'une fatwa. Retrieved from: *Le point.fr*. http://www.lepoint.fr/culture/kamel-daoud-sous-le-coup-d-une-fatwa-17-12-2014-1890421_3.php (3.02.2018).
- Daoud, K. (2014). *Meursault, contre-enquête*. Paris: Actes-Sud.
- Daoud, K. (2015). *Sprawa Mersaulta*. Kraków: Karakter.
- Carroll, D. (2007). *Albert Camus, the Algerian: colonialism, terrorism, justice*. New York: Columbia University Press.
- Harchi, K. (2016). *Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne*. Paris: Pauvert.
- Judt, T. (2013). *Brzemie odpowiedzialności*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon.
- Mordarski, R. (1999). *Między absurdem a solidarnością*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Rylski, E. (2009). *Po śniadaniu*. Warszawa: Świat Książki.
- Said, E. W. (2009). *Kultura i imperializm*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Said, E. W. (2005). *Orientalizm*. Poznań: Zysk i S-ka.

BRAZYLIA 500 LAT PO WIELKIEJ IMIGRACJI EUROPEJSKIEJ – RDZENNA MNIEJSZOŚĆ WOBEC PAŃSTWOWEJ WIĘKSZOŚCI

Elżbieta Dolińska

Uniwersytet A. Mickiewicza

ABSTRACT. The purpose of this article is to demonstrate the cultural resistance of the Brazilian Indians during a five hundred-year period starting from the beginning of the inflow of migrants from Europe to the Brazilian part of South America in XVI century up to the recent time. There will be demonstrated also the recent relations “State majority – native minority”.

1. WPROWADZENIE

Organizacja Narodów Zjednoczonych ocenia, że na świecie istnieje ponad 5 tys. grup ludności rdzennej, co stanowi ponad 370 mln osób, które żyją w 70 krajach. Przyjmuje się, że są to społeczności, które rozwinęły się jeszcze w czasach przedkolonialnych, a członkowie tych grup mają silne poczucie odrębności i pozostają wierni swojej kulturze i tradycji.

W dzisiejszych globalnych społeczeństwach grupy te „stwarzają problem” polegający na trudnościach w pogodzeniu odrębnego stylu ich życia z polityką państwa, kapitalistyczną ekspansją gospodarczą i oczekiwaniami społecznymi.

Artykuł jest poświęcony Indianom zamieszkującym terytorium dzisiejszej Brazylii w kontekście relacji „państwowa większość – rdzenna mniejszość” i sposobów ich ustalania. Postaram się wykazać, że mimo pozornej utraty tożsamości kulturowej, Indianie i ich odmienność kulturowa przetrwali, dzięki umiejętności dostosowania się, otwartości na obcych i zdolnościom przetwarzania nowych rzeczy w nowe wartości.

2. INDIANIE BRAZYLIJSCY

Kiedy w roku 1500 do wybrzeży *Terra de Vera Cruz*, czyli dzisiejszej Brazylii, przybyli Portugalczycy i kiedy 22 kwietnia Pedro Álvares Cabral, na mocy traktatu z Tordesillas z roku 1494, który dzielił Nowy Świat pomiędzy Hiszpanię i Portugalię, ogłosił to wybrzeże częścią Portugalii, traktował je jako *terra nullis* – ziemię niczyją. Była to oczywiście nieprawda. Terytorium Ameryki Południowej, w tym także dzisiejszej Brazylii było zaludnione od około 50 tys. lat. Dzięki sprzyjającym warunkom klimatycznym, rdzennej ludności udało się zasiedlić prawie cały kontynent. Poszczególne grupy, w zależności od regionu, który zasiedlały, całkowicie dostosowały swój sposób życia do warunków geograficznych i klimatycznych. Badania archeologiczne prowadzone na terytorium Brazylii (Martin, 2013:181) wykazały, że Indianie brazylijscy już w trzecim tysiącleciu przed naszą erą uprawiali ziemię. Jednakże nigdy nie przestali być myśliwymi. W czasach prehistorycznych Indianie zamieszkujący terytorium dzisiejszej Brazylii prowadzili w większości tryb życia nomadów lub półnomadów. Ten tryb życia był jednym z powodów, dla którego nie osiedlali się na stałe i nie budowali stałych siedzib.

Szacunki dotyczące liczby ludności rdzennej, w chwili przybycia europejskich imigrantów do wybrzeży Brazylii, są dość rozbieżne. Wraz z aneksją ich ziem, pozbawiano ich systematycznie wszelkich praw, byli wypierani z zajmowanych ziem, mordowani. Próbowano ich też zmuszać do niewolniczej pracy. Ocenia się, wg John Monteiro, że w momencie przybycia Portugalczyków, tereny dzisiejszej Brazylii zamieszkiwało od 2 do 4 milionów Indian, żyjących w około 1000 grupach etnicznych. Już w roku 1994, zgodnie z danymi Cedi/Instituto Socioambiental (ISA)¹, tereny Brazylii zamieszkiwało 270 tys. Indian, w 206 grupach etnicznych. W roku 2001 liczba ta zwiększyła się do 701 tys. Obecnie w ewidencji figuruje 818 tys.² Indian, co stanowi zaledwie 0,4% społeczeństwa Brazylii.

3. RDZENNA LUDNOŚĆ BRAZYLII W CHWILI PRZYBYCIA EUROPEJSKICH IMIGRANTÓW

Tereny dzisiejszej Brazylii zamieszkiwały ludy, które przez Europejczyków zostały nazwane Indianami³, bez względu na ich odmienność kulturową czy przynależność do różnych grup etniczno-językowych. Po przybyciu do Ameryki Południowej, Portugalczycy byli żywotnie zainteresowani klasyfikacją tych ludów, używając jednakże kryteriów, które mieściły się w ramach ich własnego pojmowania świata i przydatnych do celów kolonizacyjnych. Stąd też zasadniczy podział na: Indian-przyjaciół Portugalczyków i wrogów.

Indianie, którzy zdominowali wybrzeże dzisiejszej Brazylii i dorzecze rzek Parana-Paraguai i którzy nawiązali ściślejsze kontakty z europejskimi imigrantami, po ich przybyciu do wybrzeży Ameryki Południowej na początku XVI wieku, należeli do grupy Tupi⁴ (de Almeida, 2013:31). Ich ekspansja w kierunku wybrzeża rozpoczęła się na krótko przed przybyciem Portugalczyków, z rejonu dorzecza rzek Parana-Paraguai skąd wyparli tapuias⁵ (de Almeida, 2013:32), tworząc dwie podgrupy: Tupinambá, którzy zamieszkiwali tereny wybrzeża północnego i wschodniego od Ceará do Cananea i Guarani, zamieszkujący wybrzeże od Cananea w kierunku na południe. Nazwa „tapuia” była używana, zresztą, zarówno przez samych Tupi, którzy określali nią wszystkich obcych, jak i przez Portugalczyków, którzy zgodnie ze swoją uproszczoną klasyfikacją rozróżniali jedynie Tupi – Indian zaprzyjaźnionych i Tupi-tapuia – wrogów, czyli resztę. Badania archeologiczne wykazały wstępnie, że wszystkie żyjące w tym czasie grupy rdzennej ludności, zarówno Tupinambá, Guarani jak i tapuias utrzymywały między sobą rozbudowane relacje wojenne, kulturalne i handlowe. Prowadzili życie w strukturach plemiennych, mieli silne poczucie wspólnoty plemiennej, wrodzone zdolności do prowadzenia handlu wymiennego, jak też zamiłowanie do rytualnych wojen (de Almeida, 2013:36). Ich organizacja społeczna i wynikający z tego stosunek do pracy i własności,

¹ Instituto Socioambiental (ISA) to organizacja pozarządowa utworzona w Brazylii, 22 kwietnia 1994 roku. Jej celem jest ochrona dóbr i praw socjalnych, kolektywnych i dyfuzyjnych odnośnie środowiska naturalnego, dziedzictwa kulturalnego i praw Indian Brazylijskich.

² Przyrost liczby ludności pochodzenia indiańskiego spowodowany jest wzrostem świadomości przynależności do kręgu kultury.

³ Sami Indianie nigdy nie uważali się za jedną homogeniczną grupę. Nazwa ta została nadana ludom Ameryki przez Krzysztofa Kolumba, który myślał, że dopłynął do wschodnich wybrzeży Azji, w tamtych czasach nazywanego Indiami.

⁴ Zgodnie z klasyfikacją etno-lingwistyczną Tupi należeli do jednej z czterech głównych grup lingwistycznych, zamieszkałych na terytorium dzisiejszej Brazylii, w obrębie których sklasyfikowano bardzo wiele podgrup o kulturach i językach mocno zbliżonych do siebie.

⁵ Tapuia – w języku Tupi oznacza „barbarzyńca”, „obcy” i nazwa ta była używana przez nich dla określenia wszystkich obcych. Nazwy tej używali także Portugalczycy w odniesieniu do wszystkich Indian nie Tupi - Tupi-tapuia. Portugalczycy przypisywali tej grupie wszystkie negatywne cechy i stawiali w opozycji do Tupi.

były zdecydowanie różne od tego, jak pojmowali te wartości Europejczycy. Pracowali jedynie dla zaspokojenia bieżących potrzeb. Różnił ich też od europejskich imigrantów - stosunek do natury, własności, małżeństwa i wiary w jednego boga.

Istotnym elementem dla zrozumienia rozdźwięku kulturowego, jaki pojawił się między grupami ludności tubylczej i Europejczykami oraz łatwości z jaką imigranci skolonizowali Brazylię, są różnice w pojmowaniu relacji społecznych w obu tych grupach.

Zasadniczym elementem organizacji i reprodukcji społecznej Indian były: wojny międzyplemienne, handel wymienny i zawieranie małżeństw. Wojny tworzyły relacje społeczne wewnątrz grupy oraz relacje między grupami, budując wewnętrzną spójność społeczną i poczucie przynależności. Wojna rytualna angażowała całe plemię a także plemiona zaprzyjaźnione, które bezpośrednio nie brały w niej udziału, ale które zapraszane były na ucztę kanibalistyczną. Dzięki wojnie wodzowie plemienni potwierdzali swój prestiż. Wojna wytwarzała też więzy solidarnościowe między grupami i ich członkami.

Według zachowanych relacji (de Almeida, 2013:36), podstawową motywacją do rozpoczęcia wojny był rytuał zemsty. Aby zrealizować ten rytuał, należało pojmać jeńców (spośród tapuias), więzić ich przez jakiś czas, a następnie spożyć ich ciało w egzokanibalistycznej ceremonii. Cały ten rytuał i ceremonia związane z wojną stanowiły dla Tupinambá ważny element potwierdzający relacje społeczne – nienawiści i przymierza – z zaprzyjaźnionymi grupami. Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1992:21-74) zwraca uwagę na ważny szczegół, rytualna egzekucja wroga nie służyła ani satysfakcji samej w sobie, ani też nie kończyła rytualnej zemsty. Był to rytuał ciągle odnawiany i nieokreślony w czasie. Wszystko to wskazuje na to, jak fundamentalne w kulturze Tupinambá były relacje z „innym”/„obcym”, które realizowały się poprzez wojnę i rytuał egzokanibalizmu.

Innym ważnym czynnikiem socjotwórczym był handel wymienny. Wymiana towarów różnego rodzaju, między członkami różnych grup, także między grupami rywalizującymi ze sobą, była na porządku dziennym i także ta aktywność społeczna budowała między nimi relacje społeczne.

Kolejnym elementem relacji społecznych było zawieranie małżeństw. Małżeństwo tworzyło solidne relacje między grupami, a także zwiększało znaczenie wojowników, których prestiż był tym większy im więcej posiadali krewnych, koligacji rodzinnych. Posiadanie wielu żon świadczyło w kulturze Tupinambá o wysokiej pozycji społecznej. Wojownik, który uczestniczył w wojnie i pojmał jeńców, których potem ceremonialnie zabił, miał prawo, prócz innych nagród honorowych i zaszczytów, do kolejnej żony.

Najistotniejsze jest właściwe (z punktu widzenia tej kultury) zrozumienie istoty relacji z „innym”/„obcym”, która nie polegała na jego zdominowaniu, czy odrzuceniu, ale na jego osobistym doświadczeniu w wyniku intensywnych relacji z nim.

Omówione powyżej trzy elementy były wysoko cenionymi wartościami kultury Tupinambá, i niewątpliwie miały znaczący, niestety tragiczny wpływ na relacje Indian z Europejczykami.

4. EUROPEJSCY IMIGRANCI

Portugalczycy byli na pewno mniej zaskoczeni samą obecnością Indian, gdyż to oni najechali kontynent Amerykański, a ich doświadczenia żeglarskie z czasów poszukiwań drogi morskiej do Indii i penetracji Afryki, pozwalały im przypuszczać, że spotkają także i tutaj jakichś tubylców. Oni także, ujrawszy Indian, miotani byli sprzecznymi uczuciami. Dominowały: fascynacja pięknem, strach, niepewność i ciekawość, ale też rozczarowanie wynikające przede wszystkim z braku złotych ozdób. (Amado i Figueiredo, 2001:81-83)

Portugalczycy zdecydowanie różnili się od Indian w swoim stosunku do pracy, własności, organizacji społecznej, zasad moralnych, stosunku do ziemi, małżeństwa, natury i wiary. Przybyli do Ameryki Południowej z Europy i reprezentowali cywilizację łacińską opartą na „greckiej filozofii, rzymskim prawie i etyce chrześcijańskiej” (Konieczny, 2002:363). Spośród

dóbr materialnych najwyższą wartością w cywilizacji łacińskiej jest posiadanie dóbr materialnych, a w szczególności gruntu, gdyż to one są wyznacznikiem statusu jednostki w społeczeństwie. Jest to cywilizacja personalistyczna⁶ (Konieczny, 2002:235), oparta na jednostkach dążących do samodzielności ekonomicznej, dzięki której są one w stanie utrzymać się i potwierdzić swoją pozycję w społeczeństwie.

Portugalczycy idealnie wpisali się w relacje międzyplemienne we wszystkich trzech aspektach relacji społecznych Indian i stali się elementem tych relacji. W przypadku wojny międzyplemiennej, w roli alianta lub wroga. Od tego momentu ich wojny i ich historia spłótły się z wojnami i historią Indian, którzy pośrednio i nieświadomie, przypisując działaniom kolonizacyjnym treści swojej kultury, brali też czynny udział w kolonizacji i podbojach.

W przypadku handlu wymiennego, zarówno Portugalczycy, jak i najeżdżający te ziemie Francuzi, byli całkowicie zależni od Indian, dlatego też dogadywali się z Indianami i prowadzili z nimi handel wymienny. Indianie dostarczali swoim aliantom towary, jeńców, przy okazji załatwiając swoje interesy, takie jak wymiana handlowa, poszerzenie relacji sojuszniczych lub wrogich, co, jak wykazane zostało powyżej, miało fundamentalne znaczenie w ich kulturze.

W przypadku zawierania małżeństw Portugalczycy także „trafili w dziesiątkę”. Stając się częścią społeczności, zyskali prawo do zawierania małżeństw, tym samym jeszcze bardziej zacieśniając relacje społeczne z Indianami. Jednakże Portugalczycy nie przyjechali do Ameryki południowej, by wmieszać się w tubylcze społeczności. Swoimi średniowieczno-kapitalistycznymi oczami europejskich katolików szybko oszacowali Indian, jak też całą sytuację i postanowili wyciągnąć maksimum korzyści z tej niefortunnej dla nich, jak im się zdawało, sytuacji⁷.

Konfrontacja kulturowa pomiędzy przedstawicielami kultury europejskiej i rdzennej południowoamerykańskiej, doprowadziła do nieodwracalnych zniszczeń w obrębie tej drugiej. Samo wejście Portugalczyków w krąg relacji społecznych Indian, spowodowało nieodwracalne zmiany w ich kulturze. Europejczycy przywieźli ze sobą też choroby, na które Indianie nie byli odporni i wielu z nich zmarło po pierwszych kontaktach. Umiejętnie rozgrywali swoje interesy we wnętrzu społeczności indiańskich. Doprowadzili do wzrostu ilości wojen międzyplemennych i rywalizacji wśród Indian o względy kolonizatorów, czego skutkiem było stopniowe rozbijanie relacji społecznych Indian, stanowiących fundament ich kultury i ich egzystencji.

Od roku 1530 działania kolonizatorskie zostały zintensyfikowane. Portugalczycy zaczęli zakładać kapitanie i ośrodki miejskie. Relacje między Indianami i Portugalczykami stawały się coraz bardziej wrogie i dochodziło do coraz większej liczby konfliktów. Portugalczycy, którzy wciąż w dużej mierze byli zależni od handlu wymiennego z Indianami, w szczególności produktów rolnych, próbowali zachować te relacje w tym zakresie. Jednakże coraz częściej spotykali się z odmową współpracy ze strony Indian. Pozyskane przez Indian narzędzia rolnicze umożliwiły im skrócenie czasu uprawy roślin. Indianie nigdy nie produkowali na zapas, więc więcej czasu wolnego zaczęli przeznaczać na inne działania i odmawiali pracy na rzecz Portugalczyków. Poza tym uprawa roli w kulturze Indian była zajęciem dla kobiet. Portugalczycy, którzy w tym czasie zaczęli odczuwać wzmożone zapotrzebowanie na siłę roboczą, spotkawszy się z odmową

⁶ Wg Feliksa Koniecznego w poszczególnych cywilizacjach różny jest stosunek jednostki do społeczeństwa, władzy i Boga. Pod tym kątem wyróżnił on dwa typy cywilizacji: *gromadnościową* i *personalistyczną*.

⁷ Kolonizacja, w oczach Europejczyków miała sens, gdy można było pozyskiwać towary, eksplorować bogactwa mineralne, w szczególności złoto i z zyskiem sprzedawać je w Europie. Po przybyciu do wybrzeży dzisiejszej Brazylii, trudno było znaleźć cokolwiek co dawałoby oczekiwane korzyści materialne. Dlatego też Portugalczycy byli zawiedzeni, że trafił im się taki nieatrakcyjny ekonomicznie ląd, zwłaszcza, że w tym samym czasie Hiszpanie plądrowali bogactwa Inków. Przez pierwsze trzydzieści lat Portugalczycy sporadycznie pojawiali się w Brazylii, nie widząc wystarczających korzyści dla siebie.

ze strony Indian brali ich w niewolę, co spotkało się ze zbrojną reakcją niektórych plemion. Tego typu konflikty o brutalnym przebiegu, pomiędzy Europejczykami⁸ i Indianami w tym okresie wybuchały coraz częściej w różnych regionach kraju.

5. RELACJE POMIĘDZY KOLONIZATORAMI I INDIANAMI W BRAZYLI PO ROKU 1550

Kolonizacja przyjęła formę oficjalną. Od drugiej połowy XVI wieku do wieku XIX polityka kolonii w stosunku do Indian polegała z jednej strony na utrzymaniu poprawnych stosunków z Indianami–sojusznikami i z drugiej strony na całkowitym wyeliminowaniu Indian-wrogów.

Okres kolonii to czas ciągłych wojen z tubylcami o mniejszym lub większym zasięgu. Motywacją tych wojen była chęć przejęcia ziem zajmowanych przez Indian. To także okres tworzenia przez Jezuitów tzw. wiosek indiańskich⁹, terytoriów wydzielonych, ustalonych na szczególnych prawach. Indianie żyli tam, pracowali i poddawani byli procesowi katechizacji, by stać się cywilizowanymi obywatelami Korony. Od roku 1550 tworzą się tzw. kapitanie, do zarządzania którymi Korona skierowała pierwszego gubernatora generalnego, Tomé de Souza, który ustalił pierwsze zasady polityki państwa kolonialnego w stosunku do Indian. Zaoferował on Indianom-sojusznikom osiedlanie się w wioskach indiańskich tworzonych przez przybywających do Brazylii Jezuitów, a Indianom-wrogom wypowiedział tzw. „sprawiedliwą wojnę”¹⁰. Miała ona polegać na tym, że Indianie, którzy zostaną w niej pokonani, albo zostaną zabici, albo utracą wolność i staną się niewolnikami.

Od początku XVI w. do roku 1755¹¹ niewolenie Indian postępowało dwutorowo – z jednej strony trwały „sprawiedliwe wojny”, z drugiej strony Indianie mieszkający i pracujący na terenie wiosek indiańskich, mimo niewątpliwej ochrony prawnej, jaką tam mieli, w ekstremalnie hierarchicznym społeczeństwie kolonialnym stanowili najniższą warstwę społeczną, a ich praca była przymusowa. Ci, którym udało się uzyskać status cywilizowanych i którzy opuścili wioskę by żyć samodzielnie, nie byli traktowani na równi z białymi mieszkańcami kolonii.

Niemniej jednak los Indian z wiosek (*aldeados*) był stosunkowo dobry. Chronili ich Jezuici, a sami Indianie zyskiwali poprzez to pewną samodzielność i niezależność, jak też narzędzia społeczno-prawne, dzięki którym mogli uzyskiwać dla siebie pewne przywileje i aktywnie uczestniczyć w życiu kolonii¹². Wioski indiańskie zamieszkiwali Indianie-sojusznicy, reprezentujący różne plemiona. Indianie identyfikowali się z tymi miejscami. Były one jednakże miejscem, w którym członkowie różnych plemion mieli stracić swoją tożsamość, korzenie i indywidualny status kultury plemiennej, a w zamian „zyskać” zrównanie i status „nativos da América” (de Almeida, 2013:98) i cywilizowanego obywatela, dobrego chrześcijanina i poddanego Korony. W rzeczy samej, stały się one miejscem społecznej przemiany Indian:

⁸ W tym czasie prócz Portugalczyków Brazylię próbowali skolonizować także Francuzi i Holendrzy.

⁹ Wioski indiańskie nazywane były też redukcjami jezuickimi i od połowy XVI wieku były tworzone przez zakon Jezuitów w całej Ameryce Łacińskiej.

¹⁰ *Guerra justa*

¹¹ W tym roku, wraz z reformami pombalińskimi, wprowadzony został definitywnie zakaz niewolenia Indian, na terenie kolonii. Poprzedzały go inne ustawy tego typu, jak np. z roku 1609 i 1680, które jednakże w małym stopniu były respektowane przez europejskich osadników, którzy organizowali krwawe wyprawy w głąb terytorium Brazylii, w celu pozyskania niewolników.

¹² Dokumenty z tych czasów świadczą o aktywności handlowej Indian oraz o podejmowanych przez nich działaniach prawnych w celu uzyskania konkretnych korzyści.

(...) Mieszali swoją historię z historią Portugalczyków i bynajmniej nie stawiali się w roli zwyciężonych. Wręcz przeciwnie, byli zwycięskimi bohaterami, którzy ramię w ramię walczyli u boku misjonarzy i przedstawicieli władz.(...) ¹³

Można by powiedzieć, że zaczęli grać kartami kolonizatorów. Indianie zaakceptowali swoją pozycję społeczną w kolonii jako poddanych, jednakże porażkę przekształcili w zwycięstwo. Zapoczątkowany proces etnogenezy wg Johnathana Hilla należy postrzegać jako

(...) kreatywną adaptację do ogólnej historii brutalnych zmian – włączając w to katastrofę demograficzną, przymusowe przesiedlenia, niewolnictwo, militaryzację etniczną, eksterminację etniczną i ludobójstwo – które były ich udziałem w czasie historycznej ekspansji państw kolonialnych i narodowych w obu Amerykach (...) (Hill, 1996:1) ¹⁴

Proces transformacji pamięci zbiorowej i wytworzenie nowej tożsamości przebiegał łącznie z intensywnym procesem metyzacji, co stało się niejako fizycznym jej potwierdzeniem.

6. POCZĄTEK POLITYKI ASYMILACJI WOBEC INDIAN

Po podpisaniu przez Portugalczyków i Hiszpanów traktatu Madryckiego ¹⁵, oba państwa, dla poświadczenia i przypieczętowania prawa do terenów przygranicznych, w przypadku Portugalii na północy i na południu zajmowanego terytorium, starały się udowodnić, że są one zamieszkiwane przez obywateli danego kraju. Indianie, zasiedlający te tereny stali się w tej kwestii niezwykle użyteczni. Chępiący się tym, że są wiernymi poddanymi Korony Portugalskiej, jak nikt inny idealnie nadawali się do osiedlenia na terenach przygranicznych i tym samym mogli dać świadectwo o portugalskości tych ziem. Stąd też w czasach Markiza de Pombal ¹⁶ polityka państwa wobec Indian nabrała dużego znaczenia.

Polityka asymilacji była jednym z kluczowych i innowacyjnym pociągnięciem markiza de Pombal, w porównaniu do polityki prowadzonej w stosunku do Indian, a w zasadzie przeciwko nim, w latach poprzednich. Była działaniem skierowanym na grupę. W wyniku asymilacji Indianie mieli utracić tożsamość kulturową i przyjąć wartości oraz ideologię europejską.

Oczekiwanym rezultatem było całkowite wchłonięcie Indian jako grupy, przez społeczeństwo kolonii i przekształcenie wiosek indiańskich w miasta zamieszkałe przez Portugalczyków – poddanych Króla portugalskiego. Warto jednak dodać, że proces asymilacji dotyczył jedynie Indian – sojuszników i tych, mieszkających w wioskach.

Państwo kolonialne podjęło w tym czasie szereg zintensyfikowanych działań celem: zachęcenia Indian do osiedlenia się w wioskach, następnie poddania ich procesowi ucywilizowania ¹⁷ i asymilacji, mieszając ich masowo bez względu na przynależność etniczną. Kolejnym etapem było powolne wygaszanie wiosek i przejęcie po nich ziemi.

¹³ (...) *Misturavam susa histórias com a dos Portugueses, mas não se viam como derrotados. Eram, ao contrario, heróis vitoriosos que lutavam lado a lado com os padres e autoridades.*(...)

¹⁴ (...) *adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas – incluindo colapso demográfico, deslocamentos forçados, escravização, militarização étnica, etnocídio e genocídio – impostos durante a expansão histórica dos estados coloniais e nacionais nas Américas.*

¹⁵ Traktat madrycki został zawarty pomiędzy Hiszpanią i Portugalią w 1750 roku i dotyczył kolonii w Ameryce Południowej, a w szczególności rozwiązywał spór wywołany przekroczeniem przez Portugalię granic terytoriów – stref wpływów w Nowym Świecie, ustalonych na mocy traktatu z Tordesillas, z roku 1494.

¹⁶ Sebastião José de Carvalho e Melo, znany jako Markiz de Pombal. Portugalski polityk i reformator doby Oświecenia. Doprowadził do wydalenia Jezuitów z Portugalii (1759) i z Brazylii.

¹⁷ Tzw. proces cywilizacji Indian polegał na katechizacji i edukacji, zwłaszcza językowej. Wpajano również zasady ideologii państwowej.

Sami „zasymilowani” Indianie, członkowie społeczeństwa, nadal jednak mieli nad sobą kuratelę zarządcy¹⁸, utrzymany został wobec nich obowiązek pracy, a 5/6 plonów z uprawy ziemi musieli oddawać białym. Polityka ta była, jak widać, kolejną zaplanowaną, zintensyfikowaną i bardzo efektywną do pewnego stopnia działalnością państwa kolonialnego w stosunku do Indian.

Jednakże działania rządu Pombala w tym zakresie należy odczytywać raczej w globalnym kontekście jego polityki, której celem było przede wszystkim wzmocnienie Państwa - Korony, osłabienie wpływów Jezuitów oraz rozbicie monopolu handlowych burżuazji itd. i tym samym przejęcie przez Koronę większej kontroli nad koloniami. W tym kontekście, sprawa utrzymania, poprzez zasiedlenie, terenów granicznych Brazylii stała się dla Rządu Portugalskiego priorytetowa.

7. BRAZYLIJSKA GORĄCZKA ZŁOTA, WĘDRÓWKI LUDÓW A SPRAWA INDIAN

Brazylijska gorączka złota zaczęła się w XVII w., wraz z pierwszymi wzmiankami o złocie płynącym w okolicznych rzekach, w stanie Minas Gerais. Po tym odkryciu rozpoczął się prawdziwy najazd poszukiwaczy tego kruszcu z samej Brazylii oraz z Europy. Napływ dużej liczby ludzi spowodował rozwój miast. W połowie XVIII w., kiedy do władzy doszedł markiz Pombal, złoża złota w Minas Gerais były prawie na wykończeniu. Jednakże Korona żądna złota i pieniędzy zaostrzyła politykę Państwa w stosunku do kompanii wydobywczych, pobierając stosowne podatki i dywidendy. Przy wydobywaniu złota i innych cennych kruszców naturalnych i kamieni szlachetnych, potrzeba było dużej ilości taniej siły roboczej. Zamieszkujący tereny Amazonii Indianie albo byli mordowani, albo uciekali w głąb puszczy, albo stawali się niewolnikami i pracowali przy wydobywaniu bogactw naturalnych. Państwo kolonialne, przynajmniej w teorii podejmowało „negocjacje” z ludami zamieszkującymi tereny Brazylii, jednakże, w zależności od reakcji Indian, wielokrotnie te negocjacje wykorzystywały zbrojne argumenty, przymus i przemoc.

Kolejnym elementem stałym, będącym konsekwencją podpisania traktatu madryckiego i wprowadzenia polityki asymilacji była wielka wędrówka ludów. Zamieszkujący Amazonię Indianie, choć liczni, w żaden sposób nie byli przydatni Portugalczykom do zasiedlania terenów przygranicznych. Dla osiągnięcia tego celu rząd Pombala posłużył się Indianami z wiosek, których przymusowo przesiedlano z jednych terenów na inne, te położone przy granicy z terytorium hiszpańskim Ameryki Południowej – na tereny zachodnie¹⁹. Indianie stali się zakładnikami ekspansji terytorialnej Państwa kolonialnego i gwarantem jego obecności na tych terenach.

Teoretycznie polityka Pombala w stosunku do Indian miała znieść różnice między Indianami i Nie-indianami. W rzeczywistości te różnice stały się jeszcze bardziej widoczne, zarówno pomiędzy samymi Indianami żyjącymi w wioskach, Indianami sojusznikami i żyjącymi w sposób tradycyjny, ale nie nastawionymi wojowniczo oraz między Indianami i Nie-indianami.

8. INDIANIN W XIX W. W BRAZYLII

Kiedy w roku 1815 zniesiono statut kolonialny i ogłoszono Brazylię królestwem wchodzącym w skład unii realnej pn. Zjednoczone Królestwo Portugalii, Brazylii i Algarve, nic nie wskazywało na to, że Brazylia uwolni się kiedyś spod wpływów portugalskich i pójdzie własną niepodległą drogą, szukając własnej, niezależnej od europejskich wpływów, tożsamości

¹⁸ Zarządcy wyznaczani byli przez Gubernatora Kapitanii i nie podlegali, w zasadzie, żadnej kontroli. W praktyce oznaczało to, że mogli robić co chcieli.

¹⁹ W roku 1756 utworzono na tych terenach nową kapitanie – Rio Negro i masowo zaczęto ją zasiedlać przywożąc Indian z odległych terenów.

narodowej. Nawet wtedy, gdy w roku 1821 Jan VI powrócił z emigracji²⁰ w Brazylii, do Lizbony, zostawił władzę w Brazylii swojemu synowi Dom Pedro, co miało zapewnić zachowanie wpływów Korony w byłej kolonii. Stało się jednak inaczej i w przeciągu niespełna 66 lat Brazylia stała się Cesarstwem, uzyskała niepodległość²¹, a w roku 1888, przeistoczyła się w Republikę. Zaczęło się budowanie struktur państwowych i poszukiwanie tożsamości narodowej.

Struktura rasowa w Brazylii, po ogłoszeniu w roku 1888 zniesienia niewolnictwa, wykazywała ponad 50% Białych, ok. 6% Czarnych, ok. 1% Indian i około 40% mieszanych. Nowe państwo po ponad 300 latach bycia kolonią portugalską, musiało się samookreślić. W związku z przewagą, nie tylko liczebną, ale i polityczno-gospodarczą Białych, postawiono na wartości europejskie i postęp. Państwo rozumiano jako: jedno terytorium, jeden język, jedną kulturę, wspólną historię i jeden naród. Takie uproszczenie w pojmowaniu nowej, niepodległej rzeczywistości stanowiło rozwiązanie częściowe, dotyczące w szczególności terytorium i języka. Nie rozwiązywało, natomiast, kwestii historii, kultury i poczucia jedności narodowej. Żadna z grup etnicznych zamieszkujących Brazylię po uzyskaniu niepodległości nie odczuwała przynależności do tej samej wspólnoty. Dotyczyło to zarówno Białych, jak też Czarnych i Indian. Jednocześnie odczuwano silną potrzebę utworzenia tożsamości, która byłaby różna od europejskiej i wzmocniłaby pewność siebie młodego narodu, stając się fundamentem przyszłego rozwoju.

Z politycznego punktu widzenia kontynuacja polityki asymilacji wydawała się jak najbardziej słuszna, jednakże z ideologicznego punktu widzenia rozważano pomysł utworzenia symbolu narodowego, którym miałyby być Indianin²². W tej kwestii zdania były podzielone, ponieważ sprawa Indian coraz bardziej stawała się problemem. W owym okresie trwały ciągłe walki z Indianami i przymuszanie uchylających się od pracy. Jednakże Indianin – symbol narodu był jednostką idealną i wyidealizowaną – stworzoną dla potrzeb narodotwórczych i prawie nic nie łączyło go z rzeczywistością. Tę idealną postać Indianina tworzył cały naród w dyskusjach i dziełach politycznych, literackich, historycznych, naukowych i artystycznych tamtych czasów.

9. INDIANIN W WIEKU XX – REZYSTENCJA KULTUROWA INDIAN I WALKA O PRAWO DO ODREBNOŚCI KULTUROWEJ I DO ZIEMI

W roku 1910 powstała Służba Ochrony Indian. Była to pierwsza organizacja zajmująca się problemami Indian żyjących w interiorze. Głównym zadaniem tej organizacji było działanie na rzecz utrzymania przy życiu plemion indiańskich oraz ułatwienie im zaadaptowania się do warunków współczesnej cywilizacji. Organizacja ta została jednak z czasem opanowana przez wielkich posiadaczy ziemskich i stała się narzędziem eksterminacji Indian.

W roku 1967 z tego powodu rząd brazylijski powołał w miejsce SPI (Służby Ochrony Indian) Państwową Fundację do Spraw Indian (FUNAI), która podlegała Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Głównym zadaniem Fundacji była ochrona Indian Brazylijskich, a także ustalanie granic terenów przeznaczonych na użytkowanie przez rozmaite plemiona.

²⁰ Jan VI uciekł wraz z całym dworem z Portugalii przed wojskami Napoleona, które wyruszyły na Lizbonę z zamiarem jej zdobycia, w roku 1807 i osiadł w Brazylii, w Rio de Janeiro, likwidując monopol handlowy Portugalii i zapoczątkowując rozwój przemysłu.

²¹ Brazylia stała się Cesarstwem w roku 1822.

²² Po odzyskaniu niepodległości pojawił się problem tożsamości narodowej, która z racji rozległości terytorialnej, braku kontaktu między poszczególnymi grupami etnicznymi (białymi, czarnymi i Indianami), czy braku poczucia wspólnoty społecznej i historycznej, nie istniała. Wtedy to pojawił się pomysł by dokonać scalenia wszystkich grup wokół ideologicznie idealnej postaci rdzennego mieszkańca Ameryki Południowej – Indianina, który stał się ideologicznym zaczątkiem narodotwórczym.

Działalność FUNAI, która to organizacja istnieje do dzisiaj, jest kontrolowana przez federalne Ministerstwo Interioru, a koordynowana przez Centralny Zarząd Rozwoju Amazonii (SUDAM). Dokumentem, który określa zadania i uprawnienia FUNAI jest tzw. „Statut Indian”, zatwierdzony przez rząd brazylijski w roku 1979. W dokumencie tym wyróżnia się trzy kategorie plemion indiańskich: izolowane, w toku integracji, zintegrowane.

Statut respektuje kulturę Indian oraz zapewnia im prawo do wyłącznego korzystania z terenów obecnie przez nich zasiedlanych i użytkowanych. Gwarantuje także kontrolę państwa nad warunkami najemnej pracy Indian. Jedną z form działalności FUNAI jest organizowanie tzw. placówek tubylczych (*pôsto indígena*), za pośrednictwem których utrzymywane są kontakty z izolowanymi i znajdującymi się w toku integracji plemionami indiańskimi.

Wiek XX wprowadził po części tzw. politykę multikulturowości (lata 60/70), polegającą m.in. na stopniowym przyznawaniu praw mniejszościom zamieszkującym terytorium Brazylii. Ten rodzaj działania państwa wprowadza do relacji państwo – mniejszość narodowa minimalną tolerancję różnorodności kulturowej, jednakże bez jej uznawania. Uznawane było jedynie współistnienie różnorodności kultur, jednakże bez wymiany między kulturami i bez istnienia innych relacji i powiązań międzykulturowych.

Rzeczywistość, mimo jak mogłoby się wydawać wzrastającej świadomości społecznej, powstaniu wielu organizacji rządowych i pozarządowych działających na rzecz Indian, nie wygląda dobrze. W latach 70/80 np., władze FUNAI częstokroć były bardziej czułe na interesy wielkich przedsiębiorstw agrarnych i towarzystw przemysłowych niż na los brazylijskich Indian. FUNAI w wielu wypadkach ułatwiała wywłaszczanie Indian, stwarzając pozory legalności.

W Amazonii biali osadnicy do dzisiaj kupują obszary dżungli, czasem nawet o powierzchni kilku tysięcy hektarów, ścinają i wywożą drewno, zakładają kopalnie. Natrafiając na Indian, którzy roszczą sobie prawo do tej ziemi, w wielu przypadkach nie starają się nawet dojść do porozumienia. Bardziej niecierpliwi po prostu napadają na indiańskie wsie, palą chałupy, strzelają do Indian z helikopterów, jak to miało miejsce w 1972 r., gdy znaczną część szczepu Cintas Largas po prostu wybito z helikopterów. „Wrażliwi” podrzucają Indianom zatrutą żywność lub przedmioty zakażone czarną ospą.

Ostatnio zwiększyła się liczba zatargów między wspólnotami indiańskimi a białymi rolnikami. Na przykład w stanie Bahia Indianie Paraxo-hahahae stracili większość swoich ziem. Rolnicy stopniowo zajmowali zamieszkały przez nich rezerwat. Poza tym budowa dróg i zakładanie linii wysokiego napięcia zakłóciły spokój wielu plemionom w zachodniej części Niziny Amazonki. Jak twierdzi francuski antropolog Jean-Patrick Razon, od wielu lat prowadzący badania w Amazonii, co parę lat, to czy inne plemię indiańskie bezpowrotnie ginie. WXX w. wyginęło już całkowicie 90 plemion, z czego 30 w latach 60-tych.

Dane FUNAI podają, że na terenie Amazonii żyje obecnie ok. 80 tys. Indian skazanych na zagładę. Takie bezwzględne i ahumanistyczne stanowisko prezentuje m.in. pułkownik Carlos Aloisio Weber, który powiedział:

Kiedy chce się coś zrobić w Amazonii, to nie pyta się nikogo o pozwolenie. Po prostu się robi - dodając - bez względu na to, czy zasiane ziarno przemieni kiedyś tę ziemię w pustynię, czy tubylcy pozbawieni jakiegokolwiek opieki lekarskiej wymrą jak muchy. Postęp musi się dokonać. (<http://wieszwal.republika.pl/pliki/kraje04.htm>).

Dla władz brazylijskich Indianie byli i są niewygodni. Uważa się ich za ludność upośledzoną, którą należy trzymać w ścisłym odosobnieniu. Zapewne chciano by się ich pozbyć jak najszybciej, nawet w drodze biologicznej eksterminacji. Urządzało się więc wspomniane powyżej prawdziwe polowania na ludność indiańską żyjącą jeszcze w dżunglach. Według „Jornal do Brasil” (<http://wieszwal.republika.pl/pliki/kraje04.htm>), na granicy pomiędzy Kolumbią i Brazylią do dzisiaj ma miejsce handel indiańskimi niewolnikami. Mężczyzn zatrudnia się w hacjendach, a kobiety - wywozi do domów publicznych.

Indiańskie osady na obszarze, który zaczął penetrować biały człowiek, przestają istnieć. Ich mieszkańcy albo całymi plemionami przenoszą się w głąb dżungli, albo próbują znaleźć dla siebie miejsce w nowej rzeczywistości. W tym jednak przypadku są skazane na utratę tożsamości kulturowej. Na peryferiach wielkich miast brazylijskich spotkać można tysiące Indian głodnych i obdartych, śpiących byle gdzie, w nędznych barakach lub po prostu pod gołym niebem. Wysiedleni ze swych ziem, które zamieszkiwali od wielu lat, a w ich pamięci - „od zawsze” - spychani są na tereny wręcz niedostępne, wypalone suszą, całkowicie nieurodzajne. Miejsce Indian zajmują budowniczowie nowych kopalń, farm, a także poszukiwacze przygód i pieniędzy oraz prywatne spółki geologiczne, zajmujące się poszukiwaniem i wydobywaniem drogocennych minerałów, które otrzymały, na mocy wydanego przez Prezydenta Cardoso, w roku 1996 dekretu²³

(<http://dzikiezycie.pl/archiwum/1996/czerwiec-1996/brazylijski-las-deszczowy-ciagle-zagrozony>) – prawo do eksploatacji terenów zamieszkałych przez ludność indiańską, bogatych w złoto, diamenty i inne kamienie szlachetne. W 1982 r. wydano już podobne prawo. Wtedy dotyczyło ono jednak jedynie przedsiębiorstw państwowych.

Antropolodzy i organizacje ochrony Indian jak np. mająca powiązanie z Kościołem katolickim Misyjna Rada Indygenistyczna (CIMI), która powstała w 1972 roku, oprotestowali go uważając, że jeżeli nie zapobiegnie się wejściu w życie dekretu, to stanie się to samo co wydarzyło się, kiedy przedsiębiorstwom kauczukowym zezwolono na wkroczenie na tereny indiańskie. Biali przynieśli tam nie tylko półniewolniczy system pracy, ale również choroby, alkoholizm, prostytutkę.

Rząd w odpowiedzi stwierdził, że nie istnieją racje, które mogłyby usprawiedliwić niewykorzystywanie bogactw mineralnych, niezbędnych dla zapewnienia bezpieczeństwa narodowego i rozwoju kraju. Fakt, że bogactwa te znajdują się na ziemiach należących do Indian nie jest wystarczającym powodem do pozostawienia ich do dyspozycji ludności autochtonicznej.

Władze poza tym uważają, że działają w interesie Indian. Eksploatacja złóż będzie zmechanizowana, przyczyni się to do możliwie jak największego zmniejszenia napływu obcych, nie będących członkami wspólnot indiańskich. Rząd jest przekonany, że to posunięcie położy kres dzikiemu i niepohamowanemu wyzyskowi różnych poszukiwaczy przygód. Narodowa Fundacja Indian (FUNAI) ma w przyszłości sprawować nadzór nad przedsiębiorstwami eksploatacyjnymi i pobierać 10% zysków. Prowizję tę przeznaczyć ma dla Indian. Faktem jest jednak, że dekret rządowy zagraża istnieniu 23 plemion rozsianych na obszarze o powierzchni 20 mln hektarów. Tereny te uważane są za szczególnie bogate w złoża mineralne.

10. POZYCJA SPOŁECZNA INDIAN W DZISIEJSZEJ BRAZYLII

W łonie FUNAI wśród jej działaczy ścierały się dwie tendencje. Zwolennicy emancypacji Indian poprzez ich administracyjne wcielanie do życia społeczności białych, mieli przeciw sobie zwolenników uznania status quo i zachowania Indian w rezerwach. W 1979 roku pod presją wyznawców tej drugiej tendencji, plan powszechnej asymilacji Indian, po ponad dwustu latach, odłożono do archiwów.

²³ Prezydent Fernando Henrique Cardoso, pod presją wpływowych eksploatorów terenów indiańskich i członków własnego rządu, zastąpił dekret 22/91, który gwarantował rdzennym mieszkańcom Brazylii, trwałe prawo do zamieszkałych przez siebie od tysiącleci ziem i że wszystkie te ziemie zostaną określone liniami demarkacyjnymi do roku 1993, dekretem 1775, podpisanym w dniu 8 stycznia 1996 r., unieważniającym demarkację i dającym możliwość dalszego okupowania i niszczenia lasów należących do Indian.

W roku 1983 r. w parlamencie brazylijskim zasiadł po raz pierwszy deputowany – Indianin z plemienia Xavante Mario Juruna, z opozycyjnej Demokratycznej Partii Pracujących. Jest on inicjatorem utworzenia w Kongresie Komisji d/s Indian. Zadaniem Komisji jest badanie nadużyć popełnianych wobec mniejszości indiańskich. Jednakże nowy Kodeks cywilny, który w połowie lat 80-tych XX wieku został poddany głosowaniu uznaje Indian za istoty „całkowicie niesamodzielne”.

Wydaje się, że Indianie, mimo pozornej klęski jakiej doznali, wychodzą z tego obronną ręką. Stając się symbolem narodu, przeszli niejako do historii, stali się częścią mitologii nowego Narodu, nie istniejąc w rzeczywistości. Polityka asymilacji, jezuickie wioski indiańskie, proces cywilizowania, prześladowania, eksterminacje, przymusowe przesiedlenia, wszystko to przez 500 lat powinno unicestwić ducha rdzennych mieszkańców Brazylii. Tak się jednak nie stało, ku zdziwieniu wielu – polityków, naukowców, etnografów, etnologów, kulturoznawców, historyków itd. Niezależnie od tego, że rdzenna ludność nigdy nie tworzyła homogenicznej całości, kolonizatorom udało się zjednoczyć dążenia poszczególnych plemion.

Z pewnością dzisiejsze grupy Indian nie są tymi sprzed 500 lat. Zderzenie kultur wywołało w nich głęboką przemianę. Jak w rytualnej wojnie, urządzili rytualną ceremonię egzokanibalistyczną. Połączyli to wszystko co zostało im narzucone w procesie cywilizacyjnym, ze swoimi wartościami kulturowymi jakie zachowali i wytworzyli nową tożsamość kulturową. Z podniesionym czołem, niezależni tworzą odmienną kulturowo część Brazylii albo to nowa Brazylia stała się częścią ich kultury, kultury rdzennych mieszkańców tej ziemi.

Obecnie, o swoje prawa Indianie brazylijscy walczą różnymi metodami. We wrześniu 1980 r. w czasie trwania „Tygodnia Indianina” - dorocznej imprezy, urządanej od 1943 r., mającej na celu przybliżenie życia Indian społeczeństwu za pomocą wystaw indiańskiego rzemiosła ludowego, przeglądów filmów, okolicznościowych znaczków pocztowych i innych tego rodzaju poczyniń – 30 przywódców brazylijskich szczepów, m.in. Terena, Guarani, Bakairi, Bororo, Kanela, Karaja, Pataxo, Xavantes, Kayowa, Stere-Mawe i Miranya, utworzyło Związek Narodów Indiańskich (UNI) i wystąpiło do władz z krytyką działalności FUNAI oraz żądaniemi zagwarantowania Indianom ich ziem, a także roztoczenia nad nimi przez państwo szerszej opieki materialnej. Marcel de Souza, przywódca Guarani i wiceprezydent Związku oświadczył:

Potwierdziło to wielkie cierpienie naszego ludu, ale obecnie jest dla nas czas, aby odzyskać poprzez nasz Związek potężną siłę wystarczającą do walki o nasze przetrwanie, wyzwolenie naszego ludu, tutaj, na naszej ziemi, którą jest Brazylia („Parantin”, Manaus, październik 1980) (<http://wieszwal.republika.pl/pliki/kraje04.htm>).

Władze federalne, o dziwo, zapowiedziały gotowość realizacji postulatów Indian i ich obrońców.

Najważniejszym jednak wydarzeniem jest wejście Indian na forum międzynarodowe. Mowa o IV Trybunał Russella, który odbył się w dniach 24-30 września 1980 r., w Rotterdamie. Sprawy Indian brazylijskich przedstawił tam światowej sławy antropolog Darcy Ribeiro oraz Vincent Carelli z Komitetu Obrony Indian Nambicuar.

Konstytucja z roku 1988 położyła kres praktykom asymilacyjnym, które traktowały Indian jako stadium przejściowe. Najważniejsze zapisy, które wprowadzono brzmią:

1. Państwo brazylijskie ma za zadanie ochronę warunków sprzyjających różnorodności kulturowej.
2. Uznaje się różnorodność etniczno-rasową kraju.
3. Artykuł 231 Konstytucji po raz pierwszy wyjaśnił, że: Indianie mają prawo do swojej organizacji społecznej, zwyczajów, języka, przekonań i tradycji oraz prawo do ziemi, którą zamieszkują.

W latach 2003-2010 dodano też zapisy dotyczące systemu szkolnictwa wśród Indian.

W XXI w. pojawiło się też tzw. zjawisko indygenizacji. To tendencja do rozdzielenia porządku etnicznego i rasowego. Zjawisko to polega na pozytywnej akcji afirmacyjnej, głównie polityczno-prawnej wobec plemion indiańskich w Amazonii i na pozostałym terytorium kraju. Procesy indygenizacji rozbudziły ambicje terytorialne i ideologiczne Indian. Stąd, niektóre plemiona, odwołując się do zasad nierówności rasowej modelu relacji opartej na schemacie dominacji i podporządkowania, wykorzystują to do nadania większej wiarygodności historycznej i mocy politycznej.

Rok 2008 to rok wielkiego triumfu, w którym po 30 latach starań adwokatów indiańskiego pochodzenia, Indianie wywalczyli przed Najwyższym Trybunałem Federalnym prawo do ziemi dla pięciu plemion indiańskich. Była to pierwsza tzw. Ziemia Indian (*Terra Indígena*). Obecnie w Brazylii jest ok. 600 takich *Terras Indígenas* (por. Miras et al., 2009), o łącznej powierzchni 110 mln. ha = 13% powierzchni Brazylii. Żyje na nich ok. 227 plemion = ok. 448 tys. osób.

Struktura rasowa Brazylii niewiele zmieniła się od czasów uzyskania niepodległości (1822). 53,4% to biali, 6,3% czarni, 0,45% Indianie, 0,49% Azjaci, 38,6% mieszan. Odrębność kulturowa w Brazylii opiera się bardziej na fakcie przynależności etnicznej: plemiennej, narodowej czy wyznaniowej niż rasowej. Jeszcze zanim zniesiono w Brazylii niewolnictwo (1888 r.), kryteria przynależności rasowej stosowane były zasadniczo jedynie do osobników o czystym pochodzeniu rasowym, bądź wywodzących się ze związków mieszanych w pierwszym pokoleniu, czyli tzw. „pierwszej linii pokrewieństwa”. Element pochodzenia rasowego stawał się wtórny i coraz bardziej nieistotny względem dziedzictwa narodowego i etnicznego, w tym plemiennego. Obecnie w Brazylii w małym stopniu obserwuje się identyfikację rasową. Nastąpiło to w następstwie ciągłego mieszania się ras, w wyniku której doszło ostatecznie do zniwelowania i redukcji podziałów rasowych oraz przeniesienia ich a także nałożenia na porządek zróżnicowania etnicznego. Niestety wskaźniki klasowo-warstwowe społeczeństwa korelują z etniczno-rasowymi, wytwarzając podziały i enklawy rasowo-etniczno-klasowe tzw. etnoklasy.

Indianie nie przyciągają powszechnej uwagi, bo po prostu - nie rzucają się w oczy. Żyją rozproszeni w swych rezerwach. Tylko nieliczni z nich porzucają rodzinne wioski i z najwyższym wysiłkiem zdobywają wykształcenie. W ostatnich latach rząd i organizacje Indiańskie utworzyły programy edukacyjne (kształcenie nauczycieli indiańskich, program wyrównywania szans – dodatkowe punkty przyznawane Indianom, stypendia itd.), w celu zwiększenia dostępności Indian do edukacji na poziomie uniwersyteckim.

To, co nie tylko w dzisiejszych czasach niszczy ludność plemienną to zderzenie z cywilizacją współczesną, tak odmienną od warunków, w których żyła przez wieki. Jak wynika z przeprowadzonych badań, jeszcze dziś Indianie są szczególnie nieodporni na działanie bakterii i często zwykła grypa jest przyczyną zdziesiątkowania całych szczepów. Niszczy ją alkohol, tytoń i inne „dobrodziejstwa” udostępniane przez ludzi, którym chęć wzbogacenia się i możliwość zysku przesłania jakiegokolwiek ludzkie odruchy.

BIBLIOGRAFIA

- Amado J., Figueiredo L. C. (2001). *Brasil 1500, quarenta documentos*. São Paulo: Editora UnB.
- de Almeida, C. M. R. (2013). *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Hill, J. (1996). *History, power and identity – etnogeneza w Amerykach, 1942-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Konieczny, F. (2002) *O wielości cywilizacji*. W-wa: Wyd. Antyk - Marcin Dybowski.
- Martin, G. (2013). *Pré-história do Nordeste do Brasil*, Recife: Editora Universitária UFPE.
- Miras Trujillo, J., Gongora Fávero, M., Martins, R., Pateo Duarte, R. (2009). *Makunaima grita! Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda.
- Viveiros de Castro E. (1992). *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <http://wieszwal.republika.pl/pliki/kraje04.htm> (25.03.2018)
- (1996). Brazylijski Las Deszczowy ciągle zagrożony. In: *Dziki Życie*, 16/25. Retrieved from: <http://dzikiezycie.pl/archiwum/1996/czerwiec-1996/brazylijski-las-deszczowy-ciagle-zagrozony> (25.03.2018)

MOWA NIENAWIŚCI W POLSCE W ŚWIELE NAJNOWSZYCH BADAŃ: PERSPEKTYWA INTERDYSCYPLINARNA

Magdalena Jaszczyk-Grzyb

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ABSTRACT. By initiating a discussion on hate speech, it is important to pay attention to its interdisciplinary character. The present paper shows an overview of the latest research on hate speech in Poland in the light of various scientific disciplines that tackle this issue in the most comprehensive way. The discussion presented here is mostly based on Polish literature.

1. WSTĘP

Aktualne badania nad mową nienawiści (ang. HATE SPEECH, niem. HASSREDE) koncentrują się głównie na aspektach prawnych, w tym przede wszystkim na problemie penalizacji mowy nienawiści, a także na aspektach socjologicznych i psychologicznych. Oprócz projektu RADAR (Regulating Anti-Discrimination and Anti-Racism) nie odnotowano¹ do roku 2018 w Polsce badań nad mową nienawiści koncentrujących się na analizie językoznawczej lub badaniach korpusowych² komunikatów nacechowanych nienawiścią. Niniejsza publikacja ma na celu przybliżenie aktualnego stanu badań nad mową nienawiści z zakresu wyżej wymienionych dyscyplin naukowych tj.: prawa, socjologii, psychologii a także językoznawstwa (powyżej wspomniany projekt RADAR).

2. ASPEKTY PRAWNE MOWY NIENAWIŚCI

Z powodu braku jasnych kryteriów w przepisach prawa dotyczących tego, czym dokładnie jest komunikat nienawistny, narasta problem penalizacji mowy nienawiści, który tym samym należy obecnie do najbardziej kontrowersyjnych i najtrudniejszych do uregulowania obszarów zagadnienia karania za słowa (por. Gliszczyńska-Grabias 2013:45).

W polskim kodeksie karnym (dalej k.k.) odniesienia do mowy nienawiści możemy odnaleźć w artykułach 256 i 257 k.k. o następującym brzmieniu:

Art. 256 § 1. Kto publicznie propaguje faszystowski lub inny totalitarny ustrój państwa lub nawołuje do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych,

¹ Do tej pory w Polsce nie powstały całościowe opracowania z zakresu językoznawstwa, polegające chociażby na dogłębnej analizie komunikatów nacechowanych nienawiścią opartej na badaniach korpusowych. Projekt RADAR (Regulating Anti-Discrimination and Anti-Racism), którego byłam współpracownikiem i który był realizowany w latach 2014 – 2016 przy wsparciu finansowym Programu Praw Podstawowych i Obywatelstwa Unii Europejskiej podejmował zagadnienie mowy nienawiści w perspektywie interlingwalnej i międzynarodowej.

² W przygotowaniu jest rozprawa doktorska podejmująca badania korpusowe nad mową nienawiści.

wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

(...)³

Art. 257 Kto publicznie znieważa grupę ludności albo poszczególną osobę z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu jej bezwyznaniowości lub z takich powodów narusza nietykalność cielesną innej osoby, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3.

Zagadnienie penalizacji mowy nienawiści w kontekście wyżej przytoczonych artykułów zostało omówione w wielu opracowaniach naukowych w tym m.in. w monografii pokonferencyjnej pod redakcją Adama Bodnara, Aleksandry Gliszczyńskiej-Grabias, Romana Wieruszewskiego a także Mirosława Wyrzykowskiego (2010) pod tytułem „Mowa nienawiści. Aspekty prawne i społeczne”; w publikacji pokonferencyjnej Fundacji Batorego (2008) pt. „Mowa nienawiści a wolność słowa. Debata wokół art. 256 i 257 k.k.”, a także m.in. w Bachmat (2005), Radziejewski (2012).

Niektórzy autorzy (m.in. Radziejewski 2012, a także autorzy publikacji pokonferencyjnej Fundacji Batorego 2008) podejmują polemikę dotyczącą zwrotu „nawoływania do nienawiści”. Radziejewski zwraca uwagę (2012:127), iż karalne powinno być „wywoływanie nienawiści” a nie „nawoływanie” do niej. Według tego samego autora „art. 256 § 1 k.k. miałby [wtedy – MJG] szersze zastosowanie i obejmowałby czyny, których teraz nie da się zakwalifikować jako przestępstwa z tego artykułu (tamże)”. Uzasadniając swoje stanowisko, Radziejewski (tamże) przytacza przykład wyroku Sądu Najwyższego z 5 lutego 2007 roku, który oddalił kasację na niekorzyść osób, które niosły transparent o treści „Wyzwolimy Polskę od euro-zdrajców, Żydów, masonów i rządowej mafii”, z uwagi na to, iż „czyn nie wypełniał znamion przestępstwa. Stwierdzono, że ze względu na użycie formy „wyzwolimy” (tryb oznajmujący) a nie „wyzwólmy” (tryb rozkazujący), nie można uznać, że miało miejsce nawoływanie (tamże).” Również osoby biorące udział w debacie na temat art. 256 i 257 k.k. w publikacji Fundacji Batorego (2008) prezentują stanowisko wobec wyżej zacytowanego wyroku Sądu Najwyższego. Choć warto przeczytać całą dyskusję zrelacjonowaną na łamach publikacji Fundacji Batorego, w niniejszej pracy zostanie przytoczony jedynie jej mały fragment. Jeden z uczestników debaty, Marian Filar (Fundacja Batorego 2008:9), zwraca uwagę na to, iż „nawołuje do nienawiści” oraz „usiłuje wywołać nienawiść” są synonimiczne. Zofia Radzikowska nie zgadza się z tym stwierdzeniem, uzasadniając między innymi, iż prawo karne zna typy działań, które polegają na usiłowaniu, będącym de facto dokonaniem. Ponadto autorka tej wypowiedzi uważa, iż osoby „nawołujące do nienawiści” są na ogół ostrożne w swoich wypowiedziach i nie mówią „pobijmy ich”, „wypędźmy tych ludzi” czy „nienawidźcie ich”, tylko obierają łagodniejsze sformułowania. Aleksandra Gliszczyńska-Grabias podkreśla, iż wyżej wymieniony wyrok sądu niestety potwierdza problem narastającej błędnej interpretacji istniejących przepisów przez organy ścigania i sądy, bowiem:

odwoływanie się do niuansów językowych, które mają świadczyć o konieczności użycia czasownika w trybie rozkazującym, aby dana treść mogła zostać uznana za nawoływanie do nienawiści (...) prowadzi do niebezpiecznych tendencji maksymalnie zawężających stosowanie art. 256 i art. 257 k.k. (Fundacja Batorego, 2008:20)

³ § 2 Tej samej karze podlega, kto w celu rozpowszechniania produkuje, utrwala lub sprowadza, nabywa, przechowuje, posiada, prezentuje, przewozi lub przesyła druk, nagranie lub inny przedmiot, zawierające treść określoną w § 1 albo będące nośnikiem symboliki faszystowskiej, komunistycznej lub innej totalitarnej.

§ 3 Nie popełnia przestępstwa sprawca czynu zabronionego określonego w § 2, jeżeli dopuścił się tego czynu w ramach działalności artystycznej, edukacyjnej, kolekcjonerskiej lub naukowej.

§ 4 W razie skazania za przestępstwo określone w § 2 sąd orzeka przepadek przedmiotów, o których mowa w § 2, chociażby nie stanowiły własności sprawcy.

3. MOWA NIENAWIŚCI W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

Na uwagę zasługuje opracowanie Michała Bilewicza i współpracowników (Bilewicz et al. 2014), którzy podjęli próbę trójetapowego zbadania postaw ludzkich wobec mowy nienawiści.

Pierwszą fazę stanowił sondaż przeprowadzony wśród 270 przedstawicieli mniejszości narodowych lub etnicznych (żydowskiej, ukraińskiej, romskiej, afrykańskiej, muzułmańskiej) oraz osób LGBT. Celem badania było sprawdzenie, jak te grupy odbierają mowę nienawiści wymierzoną przeciw nim oraz wybranie wypowiedzi stanowiących – ich zdaniem – przykłady mowy nienawiści.

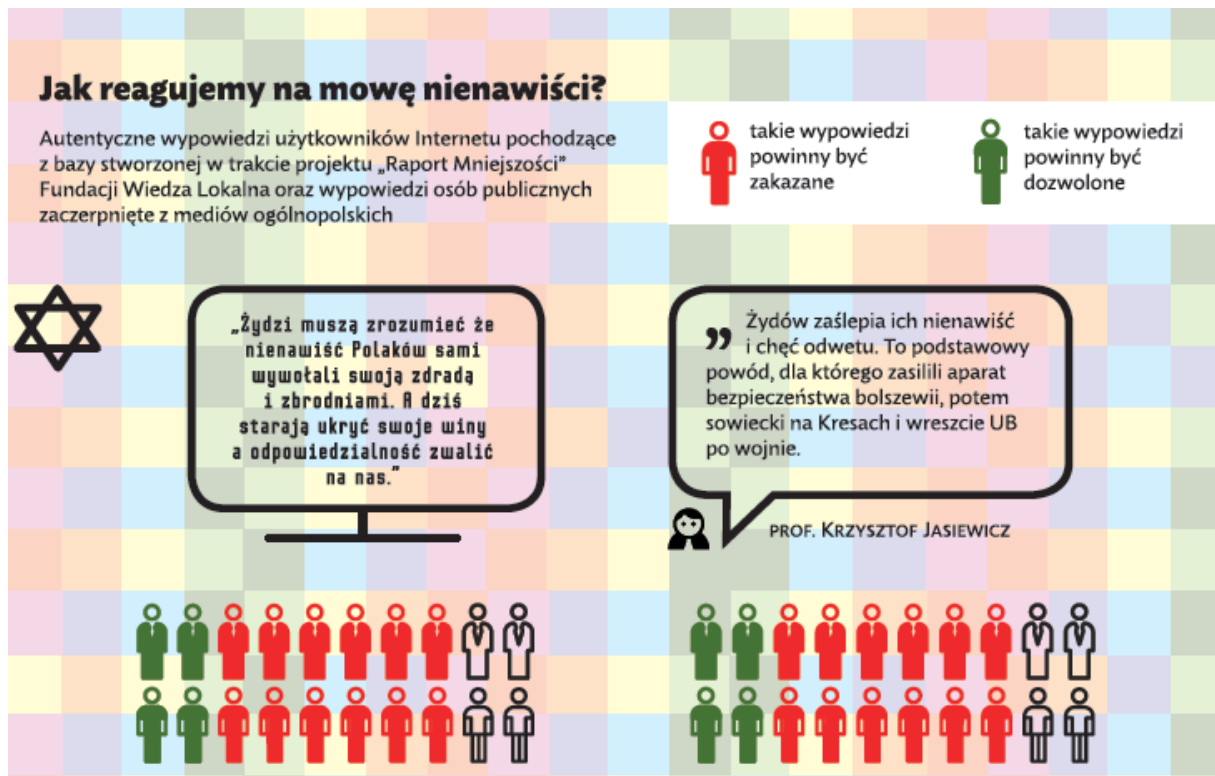
Zbiór nienawistnych komunikatów stanowiły przede wszystkim:

- lista 30 stwierdzeń o zróżnicowanym poziomie wrogości wobec sześciu mniejszości (żydowskiej, ukraińskiej, romskiej, afrykańskiej, muzułmańskiej oraz osób LGBT), opracowanej przez Fundację „Wiedza Lokalna”,
- wypowiedzi osób publicznych pochodzące ze środków masowego przekazu (po dwie obraźliwe wypowiedzi wobec każdej z grup mniejszościowych wygłoszone przez polityków, dziennikarzy, publicystów czy muzyków).

Badanie reakcji przedstawicieli mniejszości w formie sondażu pozwoliło wybrać konkretne wypowiedzi wykorzystane później w badaniu właściwym, przeprowadzonym na reprezentatywnych próbach losowych: na 653-osobowej próbie polskiej młodzieży w wieku 16 – 18 lat i na 1007-osobowej próbie dorosłych Polaków. Wyniki badania to m.in.:

- Prawie 2/3 polskiej młodzieży zetknęło się w Internecie z przykładami antysemitkiej mowy nienawiści,
- Mniej więcej tyle samo młodych Polaków słyszało z ust znajomych mowę nienawiści skierowaną przeciw Romom,
- Stosunkowo duże jest też przyzwolenie dla antymuzułmańskiej mowy nienawiści. 15 procent dorosłych Polaków i 19 procent młodzieży uważa zdanie „Muzułmanie to podle tchórze, mordują tylko kobiety, dzieci i niewinnych ludzi” za dopuszczalne. Głównym nośnikiem mowy nienawiści wobec muzułmanów jest Internet – zarówno wśród młodzieży (55 procent), jak i wśród dorosłych Polaków (28 procent). Co ciekawe, poparcie dla antymuzułmańskiej mowy nienawiści nie ma związku z siłą religijności chrześcijańskiej ani z częstością praktyk religijnych. Jest jednak dość silnie związane z postrzeganiem muzułmanów jako zagrażających w sensie symbolicznym polskiej kulturze. Akceptacja mowy nienawiści wobec muzułmanów jest zatem w większym stopniu związana z lękowymi postawami antyimigranckimi niż z jakimikolwiek uprzedzeniami religijnymi,
- Z wypowiedziami rasistowskimi w Internecie zetknął się co trzeci dorosły Polak oraz aż 70 procent ludzi młodych,
- Zaskakująco wielu Polaków akceptuje używanie mowy nienawiści – szczególnie wobec Żydów, Romów, muzułmanów i osób nieheteroseksualnych – i nie widzi w niej nic obraźliwego. Jednak wypowiedzi członków omawianych mniejszości nie pozostawiają wątpliwości – dla nich te wypowiedzi są obraźliwe, więc powinny być zakazane (Bilewicz et al., 2014:4,7).

Poniżej widnieje fragment infografiki, która prezentuje stosunek osób badanych do wypowiedzi o charakterze nienawistnym wobec mniejszości żydowskiej:



Grafika 1: Stosunek respondentów do komunikatów nienawistnych kierowanych do mniejszości żydowskiej (infografika stworzona przez Urszulę Woźniak opierająca się na publikacji Bilewicz i in. 2014, źródło: <http://www.mowanienawisci.info/post/862/>).

W kontekście badań socjologicznych należy wspomnieć o badaniu zawartości gazet i czasopism autorstwa Magdaleny Tulli i Sergiusza Kowalskiego (Kowalski i Tulli, 2003), które zostało opublikowane w formie raportu. Opracowanie dowodzi o stałej obecności nienawistnych komunikatów w prasie od roku 2001 roku. Dokumentacja obejmuje 630 zapisów nacechowanych nienawiścią, w tym 228 z „Naszego Dziennika”, 199 z „Naszej Polski”, 114 z „Głosu”, 45 z „Tygodnika Solidarność” i 44 z „Najwyższego Czasu” (przewaga pierwszego tytułu wynika z jego periodyczności, jest dziennikiem, a nie tygodnikiem jak pozostałe). Tulli i Kowalski (2003: 484) wymieniają najczęściej pojawiające się wątki tematyczne, w obrębie których występuje mowa nienawiści, ich częstotliwość określają w procentach, są to m.in.: Żydzi 71,6 %, krytyka antypolonizmu 52,9%, historia 48,0%, spiski 37,6%, Jedwabne 34,4%, Niemcy 32,4%, komunizm 30,6%, negacja antysemityzmu 24,2%, Rosja i ZSRR 22,7%, Europa 20,5%, religia 19,3%, zło i liberalizm 17,7%, media 17,4%, feminizm 5,8%, Ukraińcy 5,2%, Białorusini 2,1%, masoni i trockiści 2,1%, sekty 1,9%, a także Litwini 1,9%. Z powyższych badań wynika, iż we wspomnianych zapisach mowa nienawiści zdecydowanie w największym stopniu dotyczy tematów związanych ze społecznością żydowską, często opisywaną w kontekście historycznym. Autorzy dodają, iż o innych narodowościach pisze się dużo mniej, lub dzieje się to w innych kontekstach. Na przykład „o współczesnych Niemcach mówi się w kontekście Unii Europejskiej. O hitlerowcach, gestapo podobnie jak o Rosjanach (a także NKWD, Sowietach itp.), mówi się często, jednak zwykle w kontekście spraw żydowskich” (Kowalski i Tulli, 2003:484).

Warto wspomnieć o jeszcze jednym badaniu, które wywodzi się z psychologii społecznej. Maksymilian Kropiński i Karolina Hansen (Kropiński i Hansen, 2016) próbowali dowiedzieć się, jakie skojarzenia mają Polacy ze słowem „uchodźca”. Badanie zostało przeprowadzone w 2016 roku na grupie 271 osób w panelu internetowym. Łącznie badani podali 776 skojarzeń, wykluczając 9 przypadków odpowiedzi typu: „wszystko”, „z niczym” oraz powtórzeń. Średnio respondenci podawali trzy skojarzenia. Były one bardzo różnorodne i rozdrobnione, tylko siedem słów zostało wymienionych przez więcej niż 5% badanych. Wynik badania

przedstawiono za pomocą m.in. chmury słów, która prezentuje 54 najczęściej użyte skojarzenia (słowa, które wystąpiły w badaniu trzy razy lub częściej). Im większa czcionka tekstu, tym częściej dane słowo występowało w badaniu (por. Grafika 2).



Grafika 2: Chmura słów z 54 najczęściej występującymi słowami, które Polscy internauci kojarzą ze słowem „uchodźca” (Kropiński i Hansen, 2016:3)

Warto zwrócić uwagę na to, iż większość skojarzeń ma wydźwięk pejoratywny, słowo „uchodźca” kojarzy się bowiem respondentom z „gwałtem”, „terrorem”, „niebezpieczeństwem”, „brudasem”, „złodziejem”, „zdraycą”, „brudem”, „śmiercią”, a także na przykład z „leniem” lub „złem”. Są to najbardziej pejoratywne skojarzenia spośród wymienionych na Grafice 2. Pojawiają się również słowa bardziej neutralne, takie jak „niepewność”, „życie”, „Syria” czy „człowiek”. Znacznie mniej wyrazów ma zabarwienie nacechowane pozytywnymi lub humanitarnymi emocjami „potrzebujący”, „poszkodowany”, „zagubiony” czy „pomoc”.

4. PERSPEKTYWA JĘZYKOZNAWCZA

4.1. WZMIANKI DOTYCZĄCE DEFINICJI⁴ MOWY NIENAWIŚCI W PARADYGMACIE JĘZYKOZNAWCZYM

Wg Szczepaniak-Kozak i Lankiewicz⁵ (2017:137):

mowa nienawiści może przyjąć dowolny rodzaj i formę wypowiedzi (ustny/ pisemny dyskurs, formalny/ nieformalny rejestr, tekst specjalistyczny/ niespecjalistyczny), a ich wspólnym mianownikiem jest cel, któremu służą, np. poniżenie, znieważenie, pomówienie,

⁴ Problemem badawczym w kontekście mowy nienawiści jest określenie jej ram definicyjnych odnoszących się do cech prymarnych ze względu na które mowa nienawiści może być realizowana. Niniejsza publikacja nie podejmuje tego problemu z uwagi na istniejące już jego opracowanie w kontekście języka polskiego por. Adamczak-Krysztowicz, Jaszczyk i Szczepaniak-Kozak (2016).

⁵ Zobacz także definicję pod punktem *A working definition of hate speech* u Adamczak-Krysztowicz i Szczepaniak-Kozak 2017, s. 287–288.

oskarżenie, ośmieszanie, wyszydzenie, rozbudzenie lub utrzymanie nienawiści wobec osoby lub grupy osób z przyczyn po części od nich niezależnych.

Należy również zaznaczyć za Szczepaniak-Kozak i Lankiewicz (2017:138), iż agresja językowa nie jest odpowiednikiem synonimicznym mowy nienawiści, mowa nienawiści jest tylko jej typem. Agresja językowa jest bowiem terminem szerszym:

może [...] dotyczyć każdej osoby i obejmuje również te wypowiedzi, które są reakcją na popełniony czyn lub cechę sekundarną. Mowa nienawiści wykorzystuje zaś cechy prymarne, takie jak kolor skóry, rasa, narodowość, przynależność etniczna, orientacja seksualna, wyznanie religijne lub bezwyznaniowość, płeć, pochodzenie społeczne czy niepełnosprawność, aby kogoś skrzywdzić, poniżyć, zastraszyć lub komuś dokuczyć (Szczepaniak-Kozak i Lankiewicz 2017:138).

4.2. WYNIKI BADAŃ PROJEKTU RADAR

W niniejszej części publikacji zostaną podjęte rozważania na temat mowy nienawiści w oparciu o częściowe wyniki⁶ uzyskane przez partnerów projektu RADAR (Regulating Anti-Discrimination and Anti-Racism), który był realizowany w latach 2014 – 2016 przy wsparciu finansowym Programu Praw Podstawowych i Obywatelstwa Unii Europejskiej. Głównym celem projektu⁷ było dostarczenie przedstawicielom organów ochrony porządku publicznego i prawnikom narzędzi mogących ułatwić rozpoznanie motywowanej rasizmem komunikacji nienawiści. Partnerami projektu po stronie polskiej był Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Placówka Kształcenia Ustawicznego EST z Wadowic. Polscy badacze i trenerzy przeprowadzili między innymi wywiady⁸ z ofiarami przestępstw związanych z mową nienawiści oraz przeanalizowali⁹ teksty, w tym artykuły prasowe, filmy reklamowe oraz sekwencje postów zamieszczone w mediach społecznościowych, w *obrębie których zidentyfikowano praktyki komunikacyjne nacechowane nienawiścią*. Uczestnicy projektu przyjęli, iż komunikacja nienawiści, która stanowiła przedmiot badań projektu jest pojęciem szerszym od mowy nienawiści, która obejmuje tylko komunikaty werbalne (zarówno pisemne jak i ustne). Komunikacja nienawiści to również komunikaty parawerbalne (głos), niewerbalne (mowa ciała) oraz wizualne (obrazy i symbole). Samą mowę nienawiści uczestnicy projektu RADAR definiują za ustaleniami Rady Europy, Komitetu Ministrów w Rekomendacji (97) 20 jako:

⁶ Niniejsza publikacja powstała w części w oparciu o wyniki uzyskane w ramach projektu RADAR (Regulating Anti-Discrimination and Anti-Racism) (JUST/2013/FRC/AG/6271), który otrzymał dofinansowanie Komisji Europejskiej, program „Fundamental Rights and Citizenship” (FRC). Ta publikacja nie odzwierciedla tym samym poglądów Komisji Europejskiej, która nie ponosi także odpowiedzialności za jej treść.

⁷ Informacje o projekcie RADAR pochodzą z publikacji końcowej projektu „Wytyczne projektu RADAR 2016”. Jest to wybór rekomendacji i konkretnych narzędzi zebranych i udoskonalonych w trakcie projektu, dla określenia praktyk komunikacyjnych, których efektem lub źródłem jest nienawiść. Publikacja jest skierowana przede wszystkim do prawników (sędziów, adwokatów), przedstawicieli organów ochrony porządku publicznego (policji, straży granicznej, wojska) oraz nauczycieli, edukatorów, dziennikarzy, organizacji pożytku publicznego zajmujących się migrantami oraz do społeczności hegemonicznej jak i samych migrantów (zwłaszcza ofiar rasistowskiej dyskryminacji i rasizmu).

⁸ Wyniki wywiadów zostały przedstawione również w formie artykułu Szczepaniak-Kozak, Anna i Lankiewicz, Hadrian (2017).

⁹ Wzory analizy, narzędzia do analizy, a także indeks materiałów ze wszystkich sześciu krajów partnerskich (Polska, Holandia, Finlandia, Wielka Brytania, Grecja, Włochy) wraz z odnośnymi tekstami źródłowymi znajduje się w wersji elektronicznej na platformie projektu RADAR: http://lnx.radar.communicationproject.eu/web/htdocs/radar.communicationproject.eu/home/dokeos/main/document/document.php?cidReq=WS2&curdirpath=%2FFINAL_DELIVERABLES_WS2

wszelkie wypowiedzi, które rozpowszechniają, podżegają, promują lub usprawiedliwiają nienawiść rasową, ksenofobię, antysemityzm lub inne formy nienawiści oparte na nietolerancji, włączając w to nietolerancję wyrażoną przez agresywny nacjonalizm i etnocentryzm, dyskryminację i wrogość wobec mniejszości, imigrantów lub osób o pochodzeniu imigranckim (Rekomendacja nr R 97 (20) Komitetu Ministrów Rady Europy).

Niniejsza część publikacji ma na celu zaprezentowanie wybranego słownictwa, które uznano za nieodpowiednie w oparciu o krytyczną analizę zebranych materiałów zebranych i przeanalizowanych (zob. Wytyczne projektu RADAR 2016: 22–25) w ramach projektu RADAR. Podstawowym pojęciem, jakiego należy unikać, w przekonaniu autorów publikacji pt. Fenomen komunikacji nienawiści oraz narzędzia strategii przeciw komunikacji nienawiści w wymiarze międzykulturowym jest pojęcie „rasy”, dzielenie ludzkości na rasy jest bowiem doskonałym „narzędziem do ciemnienia i wykorzystywania określonych grup społecznych i zamykania przed nimi dostępu do zasobów materialnych, kulturowych i politycznych, pracy, opieki społecznej, zamieszkania i praw politycznych” (Reisigl i Wodak 2001:2 za Wytyczne projektu RADAR 2016:21). Zostało naukowo udowodnione (Hazard 2011, za Wytyczne projektu RADAR 2016:22), że pod względem biologicznym istnieje tylko jedna rasa ludzka. Niemniej jednak pojęcie „rasa” jest dalej używane jako społeczny konstrukt (Machery i Faucher 2005, za Wytyczne projektu RADAR 2016:22), jego celem jest tworzenie podziałów i sprawowanie władzy nad społeczną grupą postrzeganą lub określaną przez dominującą grupę jako tę gorszą. Autorzy projektu zalecają niestosowania słów „rasa” i „rasowy” lub zastąpienie ich innymi określeniami, w tym na przykład przez termin „rasistowski” w wyrażeniach typu „dyskryminacja na tle rasowym”, które po przekształceniu będzie brzmieć „dyskryminacja na tle rasistowskim”, „przestępstwo na tle rasowym” to w rzeczy samej „przestępstwo na tle rasistowskim”, a „motyw na tle rasowym” to tak naprawdę „motyw na tle rasistowskim”. W tym kontekście dyskryminacja rasistowska może zostać określona jako oparta na lub motywowana przez fałszywe domniemanie istnienia ludzkich ras.

Kolejnym słowem, którego wg autorów projektu należy unikać jest „kolorowy” (ang. *coloured*). Należy go unikać we wszystkich kontekstach. Jest ono szczególnie obraźliwe w brytyjskim i amerykańskim angielskim, a dopuszczalne tylko w południowo-afrykańskim angielskim w odniesieniu do konkretnej grupy ludzi.

Warto również zwrócić uwagę na terminy nielegalny/skryty/nieprzepisowy (i)migrant (ang. *illegal/clandestine/irregular/(im)migrant*). Zalecenia ONZ to używanie terminów „nieprzepisowy migrant” lub „nieudokumentowany migrant”. Pomimo tych zaleceń partnerzy projektu proponują, że jedynie użycie terminu „nieudokumentowany migrant” można uznać za dopuszczalne i zalecają nieużywanie terminu „nieprzepisowy migrant”. Bowiem

we współczesnym kontekście europejskim zdominowanym przez wysokie napięcia społeczne spowodowane łąčeniem zjawiska migracji z przestępstwami i terroryzmem, pojęcie „nieprzepisowy” nie wiąże się jedynie z brakiem odpowiednich dokumentów, lecz często jest kojarzone z przestępstwami lub nielegalną działalnością, zwiększając tym samym poczucie niebezpieczeństwa i strachu (por. De Genova 2002, 2005 za Wytyczne projektu RADAR 2016:24–25).

5. UWAGI KOŃCOWE

Powyższy interdyscyplinarny przegląd badań dotyczących zagadnienia mowy nienawiści wykazuje, iż w ostatnich latach znacznie wzrosła potrzeba dogłębnej charakterystyki i analiz tego niekorzystnego dla społecznej harmonii zjawiska. Ważne w perspektywie negatywnych konsekwencji jakie niesie ze sobą mowa nienawiści zdaje się być uświadamianie społeczeństwa i uwrażliwianie na kwestie dotyczące języka nienawistnego. Z uwagi na to, istnieje nagląca potrzeba przeprowadzenia badań opartych na dalszej analizie językoznawczej komunikatów

nacechowanych nienawiścią, np. opierając się na wynikach projektu RADAR, co umożliwi scharakteryzowanie komunikacji nienawistnej w sposób dogłębny, a w następstwie opracować implikacje dla grup zawodowych, które na co dzień spotykają się z językiem nienawistnym np. nauczyciele (patrz wyniki badania TEA, 2015 oraz wyniki raportu Fundacji im. Stefana Batorego).

BIBLIOGRAFIA

- Adamczak-Krysztofowicz, S., Jaszczyk M., Szczepaniak-Kozak, A. (2016). Hate speech: an attempt to disperse terminological ambiguities. In: *Voci*, XIII, 13-28.
- Adamczak-Krysztofowicz, S., Szczepaniak-Kozak, A. (2017). A disturbing view of intercultural communication: findings of a study into hate speech in Polish. In: *Linguistica Silesiana*, XXXVIII, 285-310.
- Bachmat, P. (2005). *Przestępstwa z art. 256 i 257 k.k. – analiza dogmatyczna i praktyka ścigania*. Warszawa: Instytut Wymiaru Sprawiedliwości.
- Badanie TEA (Towarzystwa Edukacji Antydyskryminacyjnej). Retrieved from http://www.tea.org.pl/userfiles/raporty/tea_raport_www_final.pdf (15.09.2016)
- Bilewicz, M., Marchlewska, M., Soral, W., Winiewski, M. (2014). *Mowa nienawiści. Raport z badań sondażowych*. Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Bodnar, A., Gliszczyńska-Grabias, A., Wieruszewski, R., Wyrzykowski, M. (2010). *Mowa nienawiści. Aspekty prawne i społeczne*. Poznań: Wolters Kluwer.
- De Genova, N. (2002). Migrant 'illegality' and deportability in everyday life. In: *Annual Review of Anthropology*, XXXI, 419-447.
- De Genova, N. (2005). *Working the Boundaries: Race, Space, and 'Illegality' in Mexican Chicago*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gliszczyńska-Grabias, A. (2013). Międzynarodowoprawne standardy wolności słowa a mowa nienawiści. In: Bychawska-Siniarska, Dominika; Głowacka, Dorota (ed.) *Mowa nienawiści w internecie? Jak z nią walczyć?* Warszawa: HFPCz.
- Hazard, A. Q. (2011). A Racialized Deconstruction? Ashley Montagu and the 1950 UNESCO Statement on Race. In: *Transforming Anthropology*, XIX (2), 174-186.
- Klein, G., Dossou, K. (2016). *Wytyczne projektu RADAR. Fenomen komunikacji nienawiści oraz narzędzia strategii przeciw komunikacji nienawiści w wymiarze międzykulturowym*. Włochy: Key & Key Communications.
- Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 roku. Retrieved from <http://isap.sejm.gov.pl/Download;jsessionid=B958EBED4EA9C57E1F0D343F1D4FCF60?id=WDU19970880553&type=3> (08.09.2017)
- Komitety Ministrów Rady Europy (2000). *Dyrektywa o przeciwdziałaniu dyskryminacji na tle rasowym, narodowościowym i etnicznym Nr 2000/43/WE z 29 czerwca 2000 r.* Bruksela.
- Kropiński, M., Hansen, K. (2016). *Jakie skojarzenia ze słowem uchodźca mają Polacy?* Centrum Badań nad Uprzedzeniami.
- Lankiewicz, H., Szczepaniak-Kozak, A. (2016). Polityczna poprawność dyskursu edukacyjnego: rola nauczyciela języka obcego w przeciwdziałaniu mowie nienawiści. In: *Neofilolog*. 47/1, 53-66.
- Lankiewicz, H., Szczepaniak-Kozak, A.; (2017). Wybrane aspekty mowy nienawiści w Polsce. In: *Lingwistyka Stosowana*, XXI, 135-147.
- Machery, E., Faucher, L. (2005). Social construction and the concept of race. In: *Philosophy of Science*, 72: 1208-1219. Retrieved from http://www.pitt.edu/~machery/papers/The%20concept%20of%20race_machery_Faucher_%202005.pdf (26.09.2017)
- Publikacja pokonferencyjna Fundacji Batorego (2008). *Mowa nienawiści a wolność słowa. Debata wokół art. 256 i 257 KK*. Retrieved from https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjox2w7Z3WAhUDGZoKHQ5vAmwQFgggMAA&url=http%3A%2F%2Fotwarta.org%2Fwp-content%2Fuploads%2F2011%2F11%2FDebata-Mowa-nienawisci-a-wolnosc-slowa.pdf&usq=AFQjCNGxAG2EN2ZSbngJ0jD6Qt_Kpp61tQ (11.09.2017)
- Radziejewski, P. (2012). Propagowanie totalitaryzmu i nawoływanie do nienawiści (art. 256 Kodeksu karnego). W: *Przegląd prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, I, 121-135.

Reisigl, M., Wodak, R. (2005). *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*. London / New York: Routledge: Taylor & Francis e-Library.

MIGRACJA NA GRUNCIE KONFESYJNYM – Z DZIEJÓW TOLERANCJI RELIGIJNEJ W XVI- I XVII-WIECZNEJ RZECZYPOSPOLITEJ

Wacław Pagórski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ABSTRACT. The article presents the history of migration in the Polish-Lithuanian Commonwealth of the 16th and 17th century as illustrated by three religious movements: Mennonites, Bohemian Brethren and Polish Brethren. Four areas were taken into consideration: the movement's profile (theology, social and national structure), migration (starting points, reasons for migration), everyday life in the Commonwealth (e.g., important figures, civil rights as exercised by the refugees) and traces left in Poland (e.g., architecture). Polish society gave to the members of these movements refuge from persecution, as well as granted them rights which were exceptional in Europe of the time. The analysis of their migration and stay in the Commonwealth leads to conclusions on religious tolerance in Poland – its base, mechanisms and evolution in the 17th century. Further discussion should cover the role of religion and sociopolitical system in forming of identity in Polish society.

1. WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie problemu migracji oraz refleksja nad tolerancyjnością w XVI i XVII wieku na przykładzie wybranych grup wyznaniowych w Rzeczypospolitej: braci polskich (socynian), braci czeskich oraz mennonitów. Ich przedstawienie opierać się będzie na czterech zagadnieniach: charakterze owych grup (teologia, struktura społeczna i narodowościowa), a także ich migracji (punkt wyjścia i przyczyny), funkcjonowaniu (m.in. rzeczywiste prawa, słynne postaci) oraz śladów, które po sobie zostawili (m.in. architektura). Zilustrowanie, wyjaśnienie i porównanie ze sobą przykładów wybranych migracji umożliwi wyciągnięcie wniosków na temat przyczyn tolerancji religijnej w Rzeczypospolitej, a także jej ewolucji w wiekach XVI i XVII.

Niniejsze studium oparte zostało na polskiej i zagranicznej literaturze przedmiotu¹; ma charakter przeglądowy i służy popularyzacji wiedzy na temat wskazanych zagadnień, choć zestawienie historii wymienionych grup wyznaniowych oraz położenie akcentu na fakt migracji stanowi novum w odniesieniu do badań nad tolerancją religijną omawianego okresu. Ze względu na wybraną tematykę charakter owego studium jest interdyscyplinarny, co umożliwia zastosowanie przynajmniej dwóch perspektyw: historycznej (historia polityczna, wyznaniowa, gospodarcza, podróży) oraz socjologicznej (religia a tożsamość, pojęcie innego, współistnienie wspólnot wywodzących się z różnych kręgów kulturowych). Uwzględnione przy tym zostaną dwa paradygmaty: długiego trwania (F. Braudel) oraz konfesjonalizacji (H. Schilling).

¹ Wykaz literatury znajduje się na początku każdego podrozdziału.

2. WYZNANIE A MIGRACJA

Historia migracji jest z pewnością tak długa, jak historia ludzkiego gatunku (por. Harari 2017). O jej zakorzenieniu w kulturze świadczyć mogą losy dwóch biblijnych postaci: Abrahama (wyjście z Ur) i Mojżesza (wyjście z Egiptu). Za Słownikiem Języka Polskiego migracja to „masowe przemieszczanie się ludności, zwykle w poszukiwaniu lepszych warunków życia”²; może mieć ona różne przyczyny – m.in. klimatyczne, polityczne, gospodarcze lub religijne. Często trudno wskazać wyłącznie jedną z nich, bowiem przyczyn podjęcia decyzji o migracji może być wiele – zastrzeżenie to odnosi się zarówno do czasów minionych, jak i współczesnych (por. niżej).

Liczne migracje zauważyć można również w okresie omawianym w niniejszym artykule. Wiek XVI i XVII to czas jednego z głównych procesów modernizacyjnych nowożytnego państwa i społeczeństwa – konfesjonalizacji³. Polegał on m.in. na „opartej na wyznaniu wiary (confessio) oraz organizacyjnej konsolidacji Kościoła” (Schilling 2010, s. 138). W wyniku tej ewolucji religia/wyznanie stawały się „spoiwem jedności społeczeństw” (religio vinculum societatis) i wraz z kształtującym się wczesnonowożytnym poczuciem narodowym⁴ oraz nowożytnym państwem odgrywały kluczową rolę w budowaniu tożsamości ówczesnych społeczeństw. Był to wynik długiego procesu, zapoczątkowanego w dojrzałym średniowieczu, który swój punkt kulminacyjny osiągnął w okresie reformacji. Zwracając uwagę na kompleksowy charakter przemian, które dotyczyły nie tylko spraw religijnych i wyznaniowych, ale obejmowały również kwestie polityczne, gospodarcze i społeczne, nie dziwi fakt, że przebieg i skutki reformacji wpłynęły na liczne obszary życia ówczesnych społeczeństw.

W kontekście późniejszych przymusowych migracji kluczowa była ewolucja tożsamości społeczeństw, a także istoty i obowiązków państwa w oparciu o wyznanie. Za przykład niech posłuży motto pokoju Augsburskiego, zawartego w 1555 roku pomiędzy cesarzem a protestanckimi książętami Rzeszy: „czyja władza, tego religia” (cuius regio, eius religio). Wymuszone stapienie się administracyjnych granic państw z granicami ludzkich sumień zarówno w Rzeszy, jak i innych państwach Europy, doprowadziło do licznych krwawych konfliktów; za przykład niech posłuży rzeź hugenotów podczas tzw. „nocy św. Bartłomieja” (Paryż, 1572) oraz Wojna Trzydziestoletnia (Rzesza, 1618-1648). Wrogość międzywyznaniowa – wzmocniona ewolucją społeczną i połączona z politycznym wyrachowaniem – prowadziła do sytuacji, w których „heretykom” lub „papistom” nie dawano innego wyboru niż ucieczka, konwersja albo śmierć. Patrząc ogólnie, sytuacja ta dotyczyła na przestrzeni XVI i XVII wieku większości zachodnioeuropejskich państw, czego skutkiem były liczne migracje.

Należy podkreślić, że Rzeczpospolita słusznie uchodziła w wieku XVI i pierwszej połowie wieku XVII za „państwo bez stosów” (Tazbir, 1967). Nie bez przyczyny biskup warmiński, kardynał Stanisław Hozjusz, główna postać Kościoła Katolickiego w drugiej poł. XVI wieku, określił Polskę mianem „przytuliska heretyków”, ponieważ nad Wisłę ściągały grupy prześladowanych zarówno z krajów ościennych (Rzesza, Państwo Moskiewskie), jak i tych znacznie oddalonych od Rzeczypospolitej (Italia, Niderlandy, Wyspy Brytyjskiej). Migracje te były możliwe w związku z dobrą, w porównaniu z innymi państwami europejskimi, sytuacją innowierców. Wynikała ona z wieloetnicznego i wieloreligijnego charakteru Rzeczypospolitej jeszcze przed okresem reformacji, gdzie wspólnie funkcjonowali przedstawiciele zarówno różnych wyznań chrześcijańskich (katolicyzm i prawosławie), jak i religii

² <https://sjp.pwn.pl/szukaj/migracja.html> (dostęp 10.12.2017).

³ Należy nadmienić, że proces konfesjonalizacji nie był jednorodny dla całej Europy. W odniesieniu do Rzeczypospolitej nie można bowiem mówić o formowaniu się nowoczesnego, scentralizowanego państwa w wyniku rekatolicyzacji w XVII wieku. Mimo to zmiany związane z religijnością i rolą wyznania można zaobserwować również nad Wisłą.

⁴ Por. m.in. Bömelburg (2006) oraz artykuły z tomu pod red. Giesena (1996).

(judaizmu i islamu). Stąd też reformacja rozwijała się na ziemiach polskich dość prężnie i w sposób bezkrwawy. Dotyczyła ona mieszczan (w związku z ich kontaktami z niemieckimi luteranami) oraz przede wszystkim szlachty (w początkowej fazie poprzez studia zagraniczne i kontakty międzynarodowe). W wyniku konwersji liczba innowierców bardzo szybko wzrosła – na Litwie protestanci stanowili wręcz większą część elity szlacheckiej (por. Liedke, 2004). Mimo tego nie stanowili oni nigdy realnego zagrożenia dla Kościoła Katolickiego, bowiem w skali całego społeczeństwa stanowili zdecydowaną mniejszość; w dodatku nie stworzyli jakiegś osobnej grupy społecznej czy formacji intelektualnej lub obyczajowej. W związku z tym wraz z upływem kolejnych dziesięcioleci zauważyć można proces odwrotny, tzn. konwersje szlachty na katolicyzm. Migranci nie odgrywali pod względem liczebności kluczowej roli w przebiegu reformacji w Rzeczypospolitej. Ich różnorodność i odmiennosć czyni z nich jednak interesujący przedmiot badań; na jego podstawie da się zaobserwować nie tylko funkcjonowanie przybyszów z zagranicy na ziemiach polskich ale i kwestie dotyczące praktycznego wymiaru tolerancji społeczeństwa Rzeczypospolitej, a także elementów jego tożsamości.

2.1. MENNONICI⁵

Pierwszą omawianą grupę wyznaniową stanowią mennonici. Można ich uznać za pacyfistyczny nurt anabaptyzmu (tj. zwolenników chrztu udzielanego dopiero w momencie osiągnięcia określonego wieku dojrzałości). Ich główną postacią był były ksiądz katolicki z Fryzji, Menno Simons (1496-1561), który odrzucił Kościół jako zbędną strukturę, i większą część jego nauczania. Nakazywał on prowadzić swe życie według przekazanego w Nowym Testamencie Kazania na Górze. W związku z tym jego naśladowcy wzbraniali się przed używaniem przemocy oraz stronili od życia publicznego – ze względu na niechęć do składania przysięgi nie obejmowali żadnych urzędów. Grupa ta, pomimo pokojowego nastawienia, od samego początku była prześladowana, bowiem kojarzono ją z innymi, rewolucyjnymi nurtami anabaptyzmu (np. spod znaku Thomasa Müntzera czy komuny w Münster). W związku z tym sam Menno Simons musiał się przez długie lata ukrywać, bowiem cesarz wyznaczył za jego schwytanie wysoką nagrodę. Również jego naśladowcy narażeni byli na prześladowania i w związku z tym, właściwie od samego początku, szukali możliwości uchodźstwa z rodzimych Niderlandów.

Pierwsi mennonici pojawili się na terenach Rzeczypospolitej najprawdopodobniej w Gdańsku w latach 30. XVI wieku. Miejsce to nie było przypadkowe ze względu na intensywne kontakty handlowe, łączące oba regiony już od czasów średniowiecza. Tereny Prus (Królewskich, należących do Rzeczypospolitej, oraz Książęcych, w których w 1525 książę Albrecht Hohenzollern przyjął luteranizm) były dla przybyszów atrakcyjne z dwóch powodów: pierwszy z nich stanowiła nadzieja na tolerowanie ich przez władze świeckie; drugi wynikał z czynników gospodarczych: okresu prosperity państwa polskiego a także zapotrzebowania na osadników na terenach wyludnionych po wojnach między Rzeczpospolitą a Państwem Zakonnym.

Jako pierwsi przybywali głównie mieszczenie-rzemieślnicy, którzy zamieszkiwali na przedmieściach Gdańska, ponieważ ze względu na swe wyznanie mieli zakaz osiedlania się oraz zakupu parceli na terenie miasta. Zajmowali się głównie handlem, rybołówstwem, ciesielstwem czy gorzelnictwem (w ostatniej dziedzinie wiodli prym jeszcze w XVIII wieku). Najprawdopodobniej ich obecność przyczyniła się do kolejnych fal migracyjnych, które były odpowiedzią na zaproszenie polskich właścicieli ziemskich. Chcieli oni zasiedlić tereny zalewowe na Żuławach Wiślanych i potrzebowali do tego rolników doświadczonych w pracy

⁵ Do najważniejszych pozycji na temat mennonitów i ich osadnictwa w Polsce należą: Kizik (1994), Klassen i Pawlikowska (2016), Penner (1978) oraz Samerski (2008).

na trudnym terenie. W 1547 roku, w wyniku takiego zaproszenia, przybyły z Niderlandów kolejne grupy mennonitów. Co ciekawe, zaobserwować można również osadników przybywających ze Szwajcarii, Moraw i znad Renu. Sprzyjająca koniunktura oraz brak prześladowań, porównywalnych z państwami Europy Zachodniej, utrzymywała się przez kolejne dziesięciolecia. W latach 80. miała miejsce ostatnia duża fala migracyjna, wywołana prześladowaniami we Fryzji.

Sytuacja imigrantów była zróżnicowana, w zależności od tego, pod czyją jurysdykcją się znajdowali (miasta królewskie i prywatne, wsie należące do króla, Kościoła lub szlachty). Należy wskazać na fakt, że przybysze nie otrzymali praw równych polskiemu społeczeństwu. Było to spowodowane z jednej strony wyznaniem, z drugiej kwestiami gospodarczymi. Widać to na przykładzie Elbląga, gdzie początkowo bardzo serdecznie przyjęto mennonickich imigrantów i pozwolono im osiedlać się w mieście, jednak po upływie kilku lat, gdy zaczęli konkurować z miejscowymi rzemieślnikami, prawo to zostało zniesione. W związku z tym większość mennonitów mieszkała na przedmieściach i na wsi. Gospodarka odgrywała również kluczową rolę w odniesieniu do przybyszów zajmujących się uprawą roli; w niektórych przypadkach sprawy wyznaniowe zdawały się mieć wręcz drugorzędne znaczenie. Świadczy o tym chociażby fakt, że również ziemie należące do Kościoła były wydierżawiane mennonitom. Kluczowa była tu kategoria większego zysku i możliwości zagospodarowania nowych terenów. Co ciekawe, również i dziś mennonici funkcjonują w języku polskim w kontekście gospodarczym, pod postacią pojęcia „osadnictwa olęderskiego”. Swą nazwę zawdzięcza ono właśnie mennonitom i nawiązuje do nowej formy długoletniej dzierżawy (emfiteuza), która zapewniała wolność osobistą oraz wiązała się ze zbiorową odpowiedzialnością gminy przed dzierżawcą. Pojęcie to przestało w pewnym momencie opisywać wyłącznie grupy osadnicze z Niderlandów, a zaczęło określać rodzaj dzierżawy. Stąd odnoszono je w czasach późniejszych (w XVII-XIX wieku) również do Polaków, Niemców itp.

Bardzo ważne znaczenie odgrywała również specyfika grup mennonickich – mianowicie w znacznej większości starali się oni żyć odizolowani od „wielkiego świata” i jego problemów. Nie funkcjonowali oni w przestrzeni publicznej jako religijni skandaliści, trudno było ich oskarżyć o prozelityzm. Wprawdzie budowali domy modlitwy lub niewielkie kościoły (w których do XVIII wieku używano języka holenderskiego, później niemieckiego), nie stanowili jednak większego zagrożenia dla „miejscowych” wyznań – stąd wynikało stosunkowo niewielkie napięcie „niechęci” w stosunku do mennonitów. Znaleźć bowiem można zarówno przykłady wrogości (np. wezwanie Stefana Batorego do gdańskiej rady miejskiej, by dłużej ich nie tolerować w mieście), jak i przyzwolenia (np. potwierdzenie Władysława IV ich praw do dzierżawy ziemi). Sytuacja mennonitów pogorszyła się po Potopie, kiedy w Rzeczypospolitej generalnie wzrosła wrogość względem niekatolików; mimo tego jednak wciąż funkcjonować będą nie tylko na Żuławach, ale i wzdłuż Wisły oraz w północnej Wielkopolsce.

W związku z tym, że mennonici odrzucali wszelką strukturę w życiu religijnym, nie posiadali oni w Rzeczypospolitej żadnej osobowości prawnej. Nie istniały u nich też parafie oraz godności i urzędy. Skupiali się w gminach, liczących 500 – 1500 osób, kierowanych przez zjazd starszyzny (Zusammenkunft). Byli wewnętrznie podzieleni na Fryzów i Flamandów. Podział ten odnosił się nie tyle do geograficznego pochodzenia, co stopnia izolacji od świata. Ta bowiem odgrywała kluczowe znaczenie w ich funkcjonowaniu na ziemiach Rzeczypospolitej. Przyczyniła się również do współczesnych opinii o nich: „Społeczność mennonitów w Prusach Królewskich to fenomen stabilnej, pracowitej, ale równocześnie "szarej" i dla obserwatora z zewnątrz dość nieefektywnej wspólnoty religijnej, pozbawionej "głośnych" osobowości” (Kizik, 2007:29).

Nie sposób określić dokładnej liczebności mennonitów na terenach Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku. Wiadomo, że już ok. 1580 roku istniało przynajmniej 5 gmin; w 1700 roku gdańska gmina liczyła ok. 1500 członków. Szacuje się, że w szczytowym okresie

mennonici mogli stanowić ok. 3% populacji Prus Królewskich oraz nie więcej niż 1/6 ludności Żuław Wiślanych. Liczby te ulegały zmianie ze względu na kolejne imigracje (z północnych Niemiec, z Królestwa Prus, skąd zostali wygnani w XVIII wieku). Dziś na Żuławach nie żyje żaden z potomków owych kilkunastu tysięcy osadników. Około połowy z nich przeniosło się po rozbiorach do Rosji i Stanów Zjednoczonych w związku z negatywnym nastawieniem władz pruskich, wynikającym z braku tolerancji dla mennonickiego pacyfizmu. Pozostali przetrwali do drugiej wojny światowej, kiedy w 1945 roku musieli ratować się ucieczką przed nadciągającą armią sowiecką. Dziś żyje ok. 1,5 miliona mennonitów na całym świecie, zorganizowanych w licznych organizacjach i stowarzyszeniach (do których zaliczają się również amisze); w Europie mieszka jedynie nieco ponad 50 tysięcy z nich, a w Polsce istnieje jedna placówka misyjna, powołana w Mińsku Mazowieckim.

Ślad mennonitów odcisnięty na ziemiach Rzeczypospolitej pozostał. Wprawdzie patrząc dziś na główne ich osiągnięcia, tj. systemy gospodarowania wodą w postaci np. rowów melioracyjnych, trudno sobie uświadomić ich interesującą przeszłość i wyobrazić życie codzienne. Z pomocą przychodzą jednak rozsiane po terenach dawnych Prus Królewskich misternie wykonane domy podcieniowe (np. w Kleciu), ciekawie zdobione cmentarze (np. w Stogach) czy wiatraki (np. w Palczewie).

2.2. BRACIA CZESCY⁶

Kolejna grupa wyznaniowa, która znalazła się na ziemiach Rzeczypospolitej w wyniku migracji to bracia czescy. Ich historia jest nieco dłuższa niż historia mennonitów i innych ruchów doby reformacji, bowiem wykształcili się oni z husytyzmu już w drugiej połowie XV wieku. Nie ulega jednak wątpliwości, że rozwój protestantyzmu miał znaczny wpływ na doktrynę braci czeskich. Początkowo stanowili oni grupę składającą się głównie z mieszczan i chłopów, którzy wywodząc swe zasady z Nowego Testamentu, odrzucali możliwość współpracy z władzą świecką (zakazując np. sprawowania urzędów, składania przysięg, służby wojskowej czy odwoływania się do sądów). Ze względu na różnice doktrynalne i liturgiczne stworzyli własną strukturę i hierarchię kościelną. W liturgii stosowali język czeski. Z biegiem czasu doszło do złagodzenia poglądów w kwestiach społecznych a poglądy religijne uległy pewnym modyfikacjom pod wpływem myśli reformatorów religijnych pierwszej połowy XVI stulecia (tj. Lutra i Kalwina).

Bracia czescy byli ofiarą prześladowań zarówno w początkach swego istnienia (gdy np. zostali wygnani do Mołdawii w latach 80. XV wieku), jak i w okresie reformacji. Również w Rzeczypospolitej kwestia „herezji” czeskich nie pozostawała bez reakcji: już w 1424 roku Władysław Jagiełło potępiał i zakazywał husytyzmu w edykcie wieluńskim (z którymi to husytami kojarzono później braci czeskich). Również w okresie reformacji doszło do prześladowań – w efekcie konfliktu między protestanckimi książętami a cesarzem Rzeszy (do której należało wówczas królestwo Czech) bracia czescy (osiedli w dobrach królewskich) zostali postawieni przed wyborem: przyjęcie katolicyzmu bądź wygnanie. W ten sposób w 1548 roku wielu braci zdecydowało się na emigrację. Za cel obrano Prusy Książęce, bowiem liczone na przychyłność władcy-luteranina. Droga do Prus prowadziła przez Śląsk i Wielkopolskę, gdzie rozpoczęła się historia Jednoty braci czeskich na ziemiach polskich.

Sytuacja społeczno-polityczna Rzeczypospolitej powodowała, że nie funkcjonowała wówczas de facto jednolita polityka wyznaniowa. Dobrze ilustrują to właśnie reakcje na przybycie braci czeskich; niektórzy przedstawiciele szlachty bardzo pozytywnie zareagowali na przybyszów, gościnnie ich przyjmując, a niektórych z nich zatrzymując w swoich dobrach. Działo się tak ze względu na korzyści gospodarcze, które wynikały z osadzenia rolników

⁶ Na temat osadnictwa braci czeskich na ziemiach Rzeczypospolitej por.: Dworzaczkowa (1997 i 2003), Thomsen (2008) oraz Rott (2002).

i rzemieślników z Czech w swoich dobrach. Król zakazywał jednak dawania schronienia braciom; stanowczo sprzeciwiali się też takiej sytuacji również przedstawiciele Kościoła Katolickiego. Choć prawnie długotrwałe funkcjonowanie w Polsce braci było zakazane, to jednak dzięki wstawiennictwu i protekcji szlachty ruch ten się rozwijał.

Interesujący jest fakt, że migranci stanowili z biegiem czasu bardzo niewielką grupę wśród braci w Rzeczypospolitej. Dla większości z nich Wielkopolska była jedynie punktem przystankowym na drodze do Prus (skąd w związku z niewielką przychylnością większość powracała do Czech w latach 70.); niewielu, którzy na jej ziemiach pozostali, ulegli spolonizowaniu. Mimo to dzięki poparciu części szlachty wspólnota braci czeskich w Wielkopolsce rozwijała się. Za przykład niech posłuży miasteczko Ostroróg: jego właściciel, Jakub Ostroróg, „nawrócił” się pod wpływem kazań wygłaszanych przez ministra zboru poznańskiego, Jerzego Izraela. Wkrótce przekazał on kościół w swoich dobrach na rzecz Jednoty wraz z uposażeniem. W efekcie Ostroróg począwszy od lat 60. pełnił funkcję głównego ośrodka jednej z trzech prowincji Jednoty, obok prowincji czeskiej i morawskiej. W związku z konwersją (głównie szlachty) w drugiej połowie XVI wieku liczba zborów w Wielkopolsce wzrosła do ok. 50; w niektórych z nich otwierano szkoły. Rosnącą pozycję Jednoty zauważyć można również w makroskali. W Sandomierzu zawarli oni ugodę z pozostałymi protestantami o wzajemnej współpracy na rzecz zyskania praw w Rzeczypospolitej (1570), a trzy lata później sejm uchwalił swobodę wyznaniową dla szlachty.

Sytuacja braci wciąż nie była jednak jednoznaczna. Mimo zmiany prawodawstwa zauważyć można zarówno w końcu XVI jak i w XVII wieku wyrazy niechęci w stosunku do nich. Dochodziło również do prześladowań, jak np. w czasie tumultu w Poznaniu w 1596 roku, kiedy spalono całą zawartość biblioteki braci. Inaczej przedstawiała się sytuacja w dobrach szlacheckich, w których wszystko zależało od nastawienia właściciela. Jeśli ten był im przychylny, wówczas egzystencja braci była niezagrożona. Takie uzależnienie od niewielkiej (w stosunku do całej gminy) liczby braci wiązało się z niebezpieczeństwem, które na przełomie wieków znacznie osłabiło wspólnotę: była nim konwersja szlachty. Nie tyle bowiem prześladowania, co zubożenie w efekcie coraz mniejszego wsparcia właścicieli ziemskich prowadziło do kurczenia się Jednoty w Rzeczypospolitej. W ten sposób w ciągu niecałych dwudziestu lat (1590-1608) bracia czescy stracili ok. połowy swego stanu posiadania. Mimo tego należy podkreślić, że bracia odgrywali niewspółmiernie wysoką rolę w stosunku do ich niewielkiej liczby, np. wielu z nich uczestniczyło jako przedstawiciele na sejmikach. Podsumowując ów pierwszy okres związany z przymusową migracją w 1548 roku powiedzieć można za Dworzaczkową, że „garstce cudzoziemców, która znalazła się w Wielkopolsce, udało się stworzyć oddzielną prowincję swojego kościoła, mimo pozornie niesprzyjających warunków” (Dworzaczkowa, 1997:49).

Członkowie Jednoty z Czech przybywali na tereny Rzeczypospolitej raz jeszcze, w wyniku prześladowań w trakcie Wojny Trzydziestoletniej (po porażce wojsk czeskich na Białej Górze w 1620 roku). Owa druga fala migracyjna składała się w znacznej mierze z mieszczan i elity intelektualnej. Łącznie przybyło wówczas na tereny Rzeczypospolitej kilka tysięcy Czechów; zmierzali oni przede wszystkim do ośrodków braci czeskich w Wielkopolsce. W tym czasie zauważyć można duży wzrost znaczenia Leszna, które stało się głównym ośrodkiem uchodźców (od 1636 przejęło również rolę stolicy prowincji). Spośród wielu interesujących postaci, które zamieszkały w Lesznie, warto wskazać choć dwie: Daniela Vettera i Jana Amosa Komenskigo. Pierwszy z nich prowadził w Lesznie drukarnię; oprócz tego do dziś znany jest ze swego „przewodnika” po Islandii, po której podróżował w 1613 roku. Polski oryginał doczekał się tłumaczeń na kilka języków europejskich. Drugi z nich był profesorem gimnazjum w Lesznie oraz seniorem generalnym całej wspólnoty; do dziś uchodzi za prekursora nowożytnej dydaktyki.

Przybycie czeskiej elity intelektualnej na ziemię polską oraz trudna sytuacja polityczna Czech doprowadziła do sytuacji, w której Jednota przybierała coraz silniejszy charakter działającego na emigracji ruchu niepodległościowego. Nie znaczy to, że religijnie bracia czescy rozmyśli się wśród innych wyznań; za przykład ich religijnej działalności niech posłuży *Rozmowa Braterska* (Colloquium Charitativum), tj. spotkanie króla Władysława IV z przedstawicielami katolików, luteran, ewangelików reformowanych i właśnie braci czeskich. Choć nie doszło wówczas do zawązania unii czy zniesienia różnic między wyznaniem, to jednak przedstawiciele Jednoty zbliżyli się wówczas do protestantów i przyjęli nowy zbiór prawd wiary: konfesję toruńską. Należy nadmienić, że w 1655 roku wciąż funkcjonowało w Wielkopolsce 19 zborów. Sprawy religijne – przynajmniej dla czeskiej elity Jednoty – ustąpiły jednak miejscu kwestiom politycznym. W ten sposób należy oceniać sytuację braci czeskich w czasie Potopu, który stanowi niewątpliwą cezurę w funkcjonowaniu Jednoty.

Elita braci czeskich dążyła do skonstruowania unii antyhabsburskiej, celem zrzucenia ich zwierzchności nad Czechami. W związku z tym Komensky widział korzyści w sukcesach Karola X Gustawa w zmaganiach z Rzeczpospolitą, licząc na późniejszą wojnę Szwecji z Rzeszą. Sam też napisał do niego swego rodzaju program docelowej współpracy, w której podkreślał potrzebę wolności politycznej i religijnej poddanych. Nie tylko sam Komensky widział w wojsku szwedzkim nadzieję na lepszą przyszłość i to między innymi ta okoliczność doprowadziła do katastrofalnego wydarzenia w 1656 roku. Wówczas to mieszkańcy Leszna stawili opór polskiemu wojsku konfederackiemu, w wyniku czego miasto zostało doszczętnie spalone. Sytuacja ta spowodowała znaczny wzrost niechęci w stosunku do braci czeskich.

Straciwszy swój główny ośrodek, większość Czechów udała się na dalszą emigrację (na Śląsk, do Brandenburgii i Prus) a polscy członkowie wspólnoty nie odbudowali swojej pozycji przed Potopem. Wynikało to też z rosnącej roli Kościoła Katolickiego oraz zmian w prawie na niekorzyść dysydentów. Tym samym bracia czescy w Polsce stopili się mniej więcej na przełomie XVII i XVIII wieku w łonie ewangelików reformowanych. Do dziś pozostało niewiele śladów ich funkcjonowania w Rzeczypospolitej – jednym z nich jest kościół parafii ewangelicko-reformowanej w Żelowie, w którym zauważyć można inskrypcje w języku czeskim, a także tablice upamiętniające Jana Husa, Jana Kalwina, Jana Łaskiego oraz Jana Amosa Komenskigo. W Czechach do tradycji braci czeskich nawiązuje Ewangelicki Kościół Czeskobraterski – druga pod względem liczebności wspólnota chrześcijańska w Czechach (ok. 100 tys. wiernych).

2.3. BRACIA POLSCY/SOCYNIANIE⁷

Ostatnią omawianą grupę stanowi nurt reformacji, który powstał na ziemiach Rzeczypospolitej. Mimo tego jego historia związana jest z migracjami zarówno u swych początków, jak i schyłku. Mowa o braciach polskich, zwanych również arianami, unitarianami i socynianami⁸. Nurt ten uchodzi za jeden z najbardziej skrajnych ruchów reformacyjnych. Był on wynikiem fuzji idei, których przedstawiciele skazywano na emigrację, zarówno ze Wschodu (judaizanci z prawosławnej Rosji) jak i z Zachodu (Faust Socyn z Italii, Jan Crell z południowych Niemiec), a także wędrujących po Europie Polaków, którzy stanowili ogniwo transferu idei, jak np. anabaptizm czy antytrynitaryzm (Piotr z Goniądza). O mierze tolerancyjności w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVI wieku świadczy fakt, że właśnie na ziemiach polskich znajdowali oni bezpieczne schronienie. Tym bardziej, że wspólnota braci polskich powstała w wyniku

⁷ Literatura dotycząca braci polskich/socynian jest bardzo bogata. Z polskich badaczy należy wskazać na liczne dzieła Z. Ogonowskiego (m.in. 2015) oraz J. Tazbira (m.in.: 1977a, 1977b oraz 2003). Najnowsze prace badaczy zagranicznych to: Daugirdas (2016) oraz Salatowsky (2015).

⁸ Kwestie nazewnictwa por. Ogonowski (2015) oraz Wrzecionko (1977).

wykluczenia przedstawicieli skrajnych idei ze zboru kalwińskiego (lata 60. XVI wieku); ich idee potępione zostały zarówno przez ewangelicki uniwersytet w Heidelbergu, jak i samego Jana Kalwina.

Historię braci polskich/socynian podzielić można na dwa etapy: pierwszy z nich obejmuje wiek XVI, w którym wspólnota ta powstawała. Charakteryzowała się ona skrajnymi poglądami na tematy społeczne (zakaz uczestnictwa w życiu publicznym: przysięgania, sprawowania urzędów, dochodzenia swych praw przed sądem; zniesienie pańszczyzny; pacyfizm) oraz religijne (m.in. odrzucenie kościelnych dogmatów, zwłaszcza dogmatu o Trójcy Świętej; odrzucenie kościelnej hierarchii). Były one związane z sytuacją ich głosicieli: wówczas bowiem większą część zboru stanowili przedstawiciele plebsu miejskiego, przy niedużym współudziale szlachty. Drugi etap związany jest z przybyciem na tereny Rzeczypospolitej przedstawiciela świeckiego humanizmu z Włoch, prawnika, Fausta Socyna. Pod jego wpływem, choć nie wstąpił on nigdy do zboru, ruch zaczął przybierać charakter prądu religijno-filozoficznego. Jego interpretacja dotycząca rozumu i roli tegoż w dochodzeniu do wiary gruntownie odmieniła doktrynę braci polskich; zmiana ta była na tyle głęboka, że cały ruch zaczęto od tego momentu nazywać w literaturze socynianizmem. Zmiana dotyczyła jednak nie tylko kwestii teologicznych i filozoficznych, ale również społecznych. Socyn dobrze rozumiał, że aby móc liczyć na przetrwanie, należało zyskać poparcie szlachty, tylko ona bowiem objęta była postanowieniami konfederacji warszawskiej. Stąd też doszło do złagodzenia skrajnych postulatów: „wolno było już walczyć – lecz w słusznej sprawie, dzierżyć urzędy mieczowe – lecz nie karać śmiercią, posiadać chłopów pańszczyźnianych – lecz traktować ich humanitarnie, nie wyzyskiwać i dobrze się z nimi obchodzić” (Gołaszewski, 2004: 119).

W związku z tym w wieku XVII socynian licznie reprezentowała szlachta, która odchodziła od katolicyzmu, jak i wyznań protestanckich, na rzecz nowego wyznania. Za przykład posłużyć może Jan Sienieński, wojewoda podolski, który przyjął socynianizm i w jednym ze swoich miast – Rakowie, wsparł u początku XVII wieku utworzenie miejscowej Akademii oraz drukarni. Obie instytucje działały bardzo prężnie: w Akademii Rakowskiej (nazywanej wówczas „sarmackimi Atenami”), ze względu na wysoki poziom nauczania, nauki pobierali również synowie szlacheccy z rodzin innych wyznań; miejscowa drukarnia w krótkim czasie miała zacząć dorównywać pod względem kunsztu drukarniom krajowym i zagranicznym. Raków stał się głównym ośrodkiem socynianizmu w całej Europie, który przyciągał przybyszów nie tylko z Rzeczypospolitej, ale i zagranicą. Za przykład posłużyć może postać niemieckiego teologa i duchownego, Jana Crella, który w wyniku wykrycia tajemnej grupy antytrynitarzy na uniwersytecie w Altdorfie w 1612 roku, do której przynależał, emigrował do Polski w obawie przed prześladowaniami. W Rakowie został najpierw wykładowcą greki, następnie rektorem Akademii, by w końcu stanąć na czele zboru. W swoim dorobku miał pisma egzegetyczne, polemiczne i dydaktyczne, w których podejmował oprócz kwestii stricte religijnych również tematy etyki, moralności, tolerancji oraz racjonalizmu. Zajmował się również tłumaczeniem (np. Nowego Testamentu na język niemiecki). Szybko nauczył się też języka polskiego – już w dwa lata po przybyciu do Rzeczypospolitej wygłaszał kazania po polsku.

Zbory stanowiły podstawową jednostkę strukturalną socynian; władzę zwierzchnią nad nimi sprawował synod, składający się z przedstawicieli zborów. Łącznie w okresie 1562-1662 naliczono w Rzeczypospolitej 171 zborów; skupiały one w okresie największego rozkwitu 10-12 tysięcy wiernych. Od 1573 roku, tj. uchwalenia na sejmie konfederacji warszawskiej, przedstawiciele tegoż ruchu z grona szlachty cieszyli się tymi samymi przywilejami, co reszta stanu. Widać to nawet na przykładzie sejmu, na który posłowali również wybrani na sejmikach socynianie. Należy nadmienić, że wielu spośród nich trwale zapisało się w dziejach kultury i państwa polskiego. Do zboru należeli m.in. generał Krzysztof Arciszewski czy poeci Zbigniew Morsztyn i Wacław Potocki.

Na przykładzie socynian dobrze można zaobserwować ewolucję tolerancyjności w społeczeństwie polskim i wynikającego z niej pogorszenia sytuacji społeczno-prawnej dysydentów. Przedstawiciele socynianizmu, w odróżnieniu np. od mennonitów i braci czeskich, aktywnie i otwarcie uprawiali prozelityzm, a także próbowali udowodnić zasadność swoich racji nie tylko w debatach, ale i poprzez działania, które uchodziły wówczas (dziś z pewnością byłoby podobnie) za skandaliczne. Przykładem może być próba wyrwania księdzu monstrancji w trakcie procesji Bożego Ciała jako wyraz sprzeciwu wobec idei transsubstancjacji. Między innymi takie zachowania, jak i sam fakt doktryny, która negowała bóstwo Jezusa, przyczyniły się do ogromnej niechęci wobec braci polskich już w XVI wieku. Już w latach 60. niewiele brakowało, by skazano ich na banicję – co ciekawe nie tylko ze względu na naciski Kościoła Katolickiego, ale i protestantów. Obok bowiem skandalicznych, ale jednak marginalnych, zachowań, wskazać należy na stałą aktywność teologiczną braci polskich/socynian. Za przykład niech posłuży Katechizm Rakowski z 1605 roku, którego autorzy przekonywali, że Jezus nie był bogiem, Objawienie należy pogodzić z Rozumem oraz że każdy winien mieć prawo do swobodnego wyznawania swej religii. Z dzisiejszej perspektywy wiemy, że niektóre z tych myśli miały przełomowy charakter, współkształtowały myśl oświeceniową i nowoczesne państwo⁹ (racjonalizm, wolność wyznaniowa). Dla współczesnych chrześcijan – zarówno katolików, jak i protestantów – wiele z tych punktów były bluźnierstwem. Mimo to Katechizm był w kolejnych latach wielokrotnie przedrukowywany i tłumaczony¹⁰.

Wciąż słyszalne były wprawdzie głosy sprzeciwu: ks. Piotr Skarga w kilku dziełach z początku XVII wieku przestrzegał, że: „samo ariaństwo fundamenty i ściany tego zbawionego domu naszego obala” i przekonywał, że swym bluźnierczymi hasłami ściągnie ono na kraj „gniew boży” (Zawstydzenie arianów... za: Tworek, 1966:154–155). Odmawiał im też prawa nazywania się chrześcijanami i zarzucał chęć zdrady ojczyzny na rzecz Turków, którą mieli im rzekomo chcieć wydać „aby tym bezpieczniej mogli swego Mahometa forytować, na którego tak pilno robią” (Messiasz nowych arianów wedle Alkoranu tureckiego za op.cit.: 155). Mimo tego typu opinii myśl socyniańska w drugiej i trzeciej dekadzie XVII wieku kwitła. W pewnym momencie jednak sytuacja socynian zaczęła się drastycznie pogarszać: w 1638 ze względu dość błahy powód (rzekome zbezczeszczenie przydrożnego krzyża przez rakowskich żaków) nakazano zamknięcie Akademii i drukarni¹¹ a w niecałe dziesięć lat później (1647) nakazano zamknięcie wszystkich szkół oraz zakazano druku pism socyniańskich – w tym przypadku przyczyną był proces Jonasa Szlichtynga, który ze względu na opublikowanie pisma polemicznego został skazany na karę śmierci¹². Niechęć do socynian widoczna była też dwa lata wcześniej, gdy za zgodą wszystkich stron (króla, katolików i protestantów) nie dopuszczono socynian do obrad w trakcie colloquium charitativum (mimo wystosowanego do nich wcześniej zaproszenia), uznając ich za niechrześcijan. Niedługo potem (1648) wyłączono ich z postanowień konfederacji warszawskiej, uchwalając do niej klauzulę, że odnosi się ona wyłącznie do chrześcijan uznających Tróję Świętą (1648). W ten sposób socynianie znaleźli

⁹ Katechizm miał stanowić jedną z inspiracji dla twórców konstytucji Stanów Zjednoczonych.

¹⁰ Jedno z łacińskich tłumaczeń stało się nawet przedmiotem sesji angielskiego parlamentu w 1652 roku, zawierało bowiem dedykację dla króla Jakuba I. Celem walki z herezją próbowano ustalić, kto jest jego wydawcą. W efekcie podjęto uchwałę o spaleniu wszystkich edycji Katechizmu. Sytuacja ta pokazuje, że możliwość rozwoju idei socynianizmu w Rzeczypospolitej świadczyło o wyjątkowych warunkach na skalę europejską.

¹¹ Właściciela Rakowa, Jakuba Sienieńskiego, oskarżono o utrzymywanie socyniańskiej szkoły i drukarni, co de facto wcale nie było wbrew ówczesnemu prawu. Wyrok jednak wykonano: szkołę i drukarnię zamknięto, a nauczycieli przesiedlono.

¹² Zastosowano wówczas w tym celu inną procedurę sądową. Skazywanie szlachcica na śmierć ze względu na wyznanie było bowiem niezgodne z ówczesnym prawem. Wyroku na oskarżonym nie wykonano, ponieważ zbiegł on za granicę.

się „na granicy paragrafu”, choć jak pokazały wydarzenia wcześniejszych lat, prawo już wcześniej było omijane, celem wykluczania socynian z Rzeczypospolitej. Zmiany prawne były jedynie następstwem rosnącej niechęci, który swój szczyt osiągnęła w czasie Potopu szwedzkiego. Należy przyznać, że socynianie dali wówczas powody do tej niechęci, otwarcie popierając króla szwedzkiego – liczyli na przychylniejsze traktowanie pod jego jurysdykcją. Nie byli jednak jedynymi, którzy zdradzili wówczas polskiego władcę, ale to właśnie ich uznano za „kozła ofiarnego” i skazano na banicję (1658), dając 3 lata (później skrócone do dwóch) na opuszczenie Rzeczypospolitej lub konwersję.

W akcie banicji przeważały mimo to zarzuty religijne. Wskazywano w nim, jakoby „sektariańska” od dawna była zakazana, odwołując się wspomnianego wyżej statutu wieluńskiego, wydanego w XV wieku przeciwko husytom. Fakt, że ten sam sejm ułaskawił wszystkich katolików i protestantów, którzy złożyli przysięgę Karolowi X Gustawowi, stał się podstawą do określenia tego momentu przez historyków za „kres tolerancji religijnej w Rzeczypospolitej” (Tazbir, 1967:252).

Konstytucja sejmowa skazująca socynian na banicję zaczęła obowiązywać w 1660 roku. Wówczas to większa część z nich zdecydowała się na emigrację – bądź to do miejsc, w których funkcjonowały inne gminy (Siedmiogród), bądź też tam, gdzie umożliwiały to kontakty (Śląsk, Prusy, Brandenburgia). W związku z niepewną sytuacją szukano również innych miejsc na osiedlenie. Wśród wygnanych oprócz wspomnianego Zbigniewa Morsztyna znalazł się również astronom, Stanisław Lubieniecki, który dzięki swym koneksjom próbował wystarać się o prawo osiedlenia dla migrantów z Rzeczypospolitej m.in. w Palatynacie Reńskim i w północnych Niemczech. W ten sposób socynianie rozprzeczli się po znacznej części Europy i mimo kolejnych prześladowań udało im się nawet na uchodźstwie prowadzić aktywną działalność wydawniczą. Za przykład posłużyć może *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, tj. zbiór najważniejszych dzieł socynian wydawany w czterech edycjach w drugiej połowie XVII wieku. W ten sposób myśl socynian wywarła wpływ na kształtujące się wówczas nurty wczesnego oświecenia. Ostatnie grupy polskich emigrantów zanikły na początku XIX wieku. Na ziemiach Rzeczypospolitej pozostało niewiele śladów ich obecności – poza kilkoma byłymi zborami wskazać można pozostałości ariańskich cmentarzy¹³.

3. WNIOSKI

Przykłady migracji owych trzech grup migracyjnych: braci polskich/socynian, braci czeskich oraz mennonitów stanowią interesujący przedmiot badań, m.in. z zakresu historii wyznaniowej, społecznej, podróży a także stosunków prawnych czy elementów tożsamości. Na ich podstawie zaobserwować można również praktyczny wymiar tolerancji religijnej w przeszłości. Religia/wyznanie odgrywały wówczas diametralnie inną rolę niż ma to miejsce w dzisiejszej Europie: stanowiły one główny składnik wczesnonowoczesnej tożsamości narodowej, a także były podstawą do uformowania się nowożytnych państw i społeczeństw. W związku z tym przenikały inne kluczowe sfery życia: politykę, gospodarkę i kulturę; każda kontrowersja mogła urosnąć do rangi międzynarodowego konfliktu. Na porządku dziennym były więc wówczas prześladowania za wiarę.

Przykład migrantów pokazuje, że sytuacja w Rzeczypospolitej, zwłaszcza w XVI wieku, prezentowała się zgoła inaczej. Tysiące obcokrajowców znajdowały wówczas schronienie – w dobrach prywatnych, kościelnych i państwowych. Wyznanie bowiem nie stanowiło wówczas

¹³ Określenie „ariańskie groby” funkcjonowało jeszcze długi czas po wygnaniu socynian. Ze względu na fakt, że mieli oni własne cmentarze, ludność długi czas mianem „ariańskich” określała po prostu groby niekatolickie. Zygmunt Gloger wskazywał też w swej *Encyklopedii Staropolskiej* na inny sposób pochówku u socynian – mieli oni m.in. wkładać zmarłemu do grobu tabliczkę z cytatem z listu św. Pawła: „wiem w com uwierzył” (*scio cui credidi*). Por. Gloger (1900:70).

w Rzeczypospolitej głównego składnika tożsamości – o wiele ważniejszą rolę odgrywała idea doskonałego państwa, składającego się z wolnych i samostanowiących obywateli. Silna tożsamość stanowa szlachty, jej różnorodność wyznaniowa, a także kluczowa pozycja w państwie doprowadziła do sytuacji, w której fakt innego wyznania miał drugorzędne znaczenie. Migranci nie stanowili zagrożenia dla panującego wówczas porządku społeczno-politycznego, nie stworzyli oni nigdy osobnej „grupy interesu”, a ich obecność często przekładała się na konkretne zyski. W zdecydowanej większości przypadków to właśnie kwestie gospodarcze, a nie tolerancyjność czy współczucie dla migrantów, odegrały kluczową rolę w ich osiedlaniu na terenach Rzeczypospolitej.

Owa różnica między Rzeczpospolitą a innymi państwami Europy Zachodniej wynikała między innymi z braku silnego centralnego ośrodka władzy, przejawiającego się np. w skutecznym oporze szlachty wobec postanowień królewskich (nieprzyjmowanie uchodźców z Czech w połowie XVI wieku). W momencie, w którym w Europie Zachodniej kształtowały się scentralizowane organizmy państwowe (w oparciu o wyznanie), w Rzeczypospolitej postępowała decentralizacja władzy, która w XVII wieku przeradzała się wręcz w anarchizację. W ten sposób przybycie i funkcjonowanie migrantów o wiele bardziej zależne było od konkretnego właściciela ziemskiego, niż od decyzji króla. W imię wolności stanu szlacheckiego, również tej wyznaniowej uchwalonej przez szlachtę w czasie bezkrólewia po ostatnim z Jagiellonów, szlachta tworzyła wspólny front przeciw królowi – zarówno dysydenci, jak i katolicy. Akt konfederacji warszawskiej niejako symbolizuje wyższość porządku społeczno-politycznego nad sprawami religii i wyznania.

Z biegiem lat sytuacja migrantów ulegała jednak pogorszeniu, co wynikało z rosnącą niechęcią do innowierców oraz ksenofobii. Swe odzwierciedlenie w prawie znalazły one w drugiej połowie XVII wieku (por. część dot. socynian), jednak już wcześniej zaobserwować można rosnące napięcie między katolikami a protestantami. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, co było przyczyną odwrócenia szali między porządkiem społeczno-politycznym a kwestią wyznania, z pewnością była to wypadkowa wielu procesów. Faktem jest bowiem, że wiek XVII przyniósł liczne zmiany wewnętrzne i zewnętrzne: począwszy od drugiej dekady XVII wieku można zauważyć znaczne pogorszenie sytuacji gospodarczej, związanej z trendami w całej Europie (por. Topolski, 1977). W efekcie gospodarka folwarczno-pańszczyźniana przynosiła coraz mniejsze zyski; dochodziło do rozwarstwienia szlachty i wzrostu w siłę magnaterii, która była w znacznej mierze katolicka. Wynikało to, poprzez nominacje senatorskie, również z polityki królów (Zygmunt III Waza, Jan Kazimierz), którzy mocno wspierali kontreformację. Od początku XVII wieku zauważyć można wzrost roli Kościoła Katolickiego i jego wpływ na decyzje polityczne. Wzrost roli magnaterii powodował destabilizację, czego efektem były konflikty wewnętrzne (m.in. rokosz Zebrzydowskiego, powstanie Chmielnickiego) a także degeneracja systemu politycznego (pierwsze zerwanie sejmu w efekcie liberum veto – 1652). Ogromny wpływ na postrzeganie innowierców i obcokrajowców odegrały również liczne wojny – z ewangelicką Szwecją, prawosławną Moskwą i muzułmańską Turcją. Wstrząs odniesiony druzgocącą klęską w trakcie Potopu był bezpośrednią przyczyną wygnania z kraju socynian oraz ograniczeniem praw dysydentów.

Słusznie więc możemy powtórzyć za Hozjuszem, że w XVI wieku Rzeczpospolita stanowiła „przytulisko dla heretyków”. W wyniku licznych przemian w wieku XVII ich sytuacja stale się pogarszała, choć zdecydowana większość z nich mieszkała na ziemiach Rzeczypospolitej przynajmniej do czasu rozbiorów. Migranci stanowili bardzo niewielką część ówczesnego społeczeństwa, mimo to odcisnęli oni swój ślad w historii Rzeczypospolitej. Choć nie ma dziś w Polsce ich bezpośrednich potomków, to wprawne oko turysty jest w stanie zauważyć pozostałości po uchodźcach, którzy kilkaset lat temu znaleźli schronienie na ziemiach Rzeczypospolitej.

BIBLIOGRAFIA

- Bömelburg, Hans-Jürgen (2006): *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500-1700)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Daugirdas, Kęstutis (2016): *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dworzaczkowa, Jolanta (1997): *Bracia Czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*. Warszawa: "Semper".
- Taż (2003): *Z dziejów braci czeskich w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Giesen, Bernhard (red.) (1996): *Nationale und kulturelle Identität*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gloger, Zygmunt (1900): *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Tom I. Warszawa: P. Laskauer i W. Babicki.
- Gołaszewski, Zenon (2004): *Bracia Polscy*. Toruń.
- Harari, Yuval Noah (2017): *Sapiens. Od zwierząt do bogów*. Warszawa: Dom Wydawniczy PWN.
- Kizik, Edmund (1994): *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej*. Gdańsk: Wydaw. Gdańskie.
- Tenże (2007): *Ziemia obiecana - ziemia utracona. Społeczne dzieje mennonitów w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych od drugiej połowy XVII wieku do 1945 roku*. w: Ewa. Gilewska, Grażyna. Szcześniak, Iwona. Ziętkiewicz, Reinhild. Kauenhoven Janzen und Stefan. Świętochowski, w: *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*. red. Muzeum Narodowe i Muzeum Etnograficzne. Gdańsk: Muzeum Narodowe, s. 24–50.
- Klassen, Peter James.; Pawlikowska, Edyta. (2016): *Menonici w Polsce i Prusach w XVI-XIX w.* Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej.
- Liedke, Marzena. (2004): *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Ogonowski, Zbigniew (2015): *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra-JR; Instytut Historii Nauki im. Ludwika i Aleksandra Birkenmajerów Polskiej Akademii Nauk.
- Penner, Horst. (1978): *Die ost- und westpreussischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen*. Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein e.V.
- Rott, Dariusz (2002): *Bracia czescy w dawnej Polsce. Działalność literacka, teksty, recepcja*. Katowice: Wydaw. UŚ.
- Salatowsky, Sascha (2015): *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Samerski, Stefan (2008): *"Die Stillen im Lande". Mennonitische Glaubensflüchtlinge in Danzig im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, red.J. Bahlcke, s. 71–94.
- Schilling, Heinz (2010): *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Tazbir, Janusz (1967): *Państwo bez stosów : szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.* Warszawa: PWN.
- Tenże (1977a): *Die Sozinianer in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, w: *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über d. Sozinianismus u. seinen Einfluss auf d. west-*

- europ. Denken im. 17. Jh*, red. Paul Wrzecionko. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 9–77.
- Tenże (1977b): *Bracia polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji ariańskiej*. Warszawa: PWN.
- Tenże (2003): *Stando lubentius moriar. Biografia Stanisława Lubienieckiego*. Warszawa: Wydawn. ISKRY.
- Thomsen, Martina (2008): *"Wider die Picarder". Diskriminierung und Vertreibung der Böhmischen Brüder im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, red.J. Bahlcke, s. 145–164.
- Topolski, Jerzy (1977): *Gospodarka polska a europejska w XVI-XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Tworek, Stanisław (1966): *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce w XVI-XVII wieku*. Lublin.
- Wrzecionko, Paul (1977): *Die Sozinianer und der Sozinianismus im Widerstreit der Beurteilungen*, w: *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über d. Sozinianismus u. seinen Einfluss auf d. westeurop. Denken im. 17. Jh*, red. Paul Wrzecionko, Göttingen, s. 244–272.

MOTOSEO A DYSKRYMINACJA I STEREOTYPY JĘZYKOWE – KONTAKT HISZPAŃSKIEGO I QUECHUA W KRAJACH ANDYJSKICH

Brygida Sawicka-Stępińska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ABSTRACT. The article describes linguistic features and sociohistorical context of MOTOSEO – a phenomenon present in the Spanish spoken in some rural areas of the Andean region. Motoseo is a characteristic pronunciation of vocals, resulting from the interference of the vocalic systems of Spanish and Quechua, mostly in uneducated bilingual speakers of rural origin. Throughout the history of Spanish conquest, it became an element of a stereotypical image of Mestizos, a social group strongly discriminated by many Spaniards. Despite profound changes in Latin America, the cultural hygiene reflected by the stigmatization of motoseo is still present in higher education and labor market.

Kontakt języków to jeden z istotnych elementów procesów migracyjnych. To właśnie wędrownikom ludów zawdzięczamy ogromne bogactwo językowe świata. Dla większości społeczeństw wielojęzyczność to zjawisko naturalne, narzędzie niezbędne w codziennej komunikacji, w której każdy z kodów pełni pewną funkcję. Asymetryczne relacje władzy powodują, że podczas gdy jedne języki zyskują prestiż, inne są spychane do użytku domowego, a ich używanie w przestrzeni publicznej, wskazując na pochodzenie geograficzne czy społeczne, staje się powodem dyskryminacji przez społeczność silniejszą, a nierzadko również źródłem wstydu społeczności zdominowanej.

Rdzenne języki Ameryki Łacińskiej to doskonały przykład wpływu gwałtownych przemian społecznych na sytuację językową. Zetknięcie europejskich kolonizatorów z rzeczywistością indiańskich plemion nieodwracalnie przekształciło mapę zdobywanego kontynentu. Ginięciu lokalnych języków towarzyszyło, choć w niesymetrycznej proporcji, powstawanie nowych wariantów języków kolonizatorów. Język stanowił zarazem narzędzie społecznej identyfikacji.

Tekst opisuje od strony językowej i społecznej MOTOSEO – zjawisko będące obiektem dyskryminacji językowej, występujące na niektórych obszarach wiejskich w Andach, docierające również do miast oraz, jak wskazują przytoczone w artykule badania, funkcjonujących w nich uniwersytetów. Celem artykułu nie jest jednak przedstawienie mało znanego zagadnienia fonetycznego, obejmującego niewielkie, odległe i egzotyczne terytorium. Okoliczności towarzyszące motoseo, jego przyczyny i skutki, są uniwersalne dla wszystkich języków, między którymi zachodzą asymetryczne relacje władzy, zarówno w rzeczywistości hiszpańskiej konkwisty, jak i we współczesnej wielokulturowej Europie.

1. PANORAMA JĘZYKOWA KRAJÓW ANDYJSKICH

Rozciągające się południkowo pasmo Andów obejmuje terytoria niemal wszystkich krajów Ameryki Południowej: Wenezueli, Kolumbii, Ekwadoru, Peru, Boliwii, Argentyny i Chile. Choć obowiązującym w nich językiem jest hiszpański, kraje te cechuje stosunkowo

duże bogactwo języków lokalnych. Pomimo krwawego żniwa zebranego przez konkwistę, wielu plemionom Indian południowoamerykańskich udało się zachować swoją tożsamość i ocalić rodzimy język. Najlepiej zbadane i najdokładniej opisane z nich to quechua i aimara.

Quechua to w rzeczywistości grupa języków. Pod względem liczby użytkowników, jest to na tym terytorium druga rodzina języków, po rodzinie indoeuropejskiej, tj. hiszpańskim, choć w przypadku Peru liczba użytkowników hiszpańskiego przekroczyła liczbę użytkowników quechua dopiero w XX wieku. Jak podają statystyki portalu Ethnologue (<https://www.ethnologue.com/statistics/family>), liczy ona 44 języki, którymi posługuje się niemal 8 milionów użytkowników. Quechua to obecnie, obok hiszpańskiego i innych języków rodzimych, język urzędowy w Peru, Boliwii i Ekwadorze. Z konstytucji tych krajów wynikają jednak różnice w jego statucie prawnym. Art. 48 konstytucji Peru uznaje quechua za język oficjalny na terytoriach, gdzie jest on językiem dominującym, podobnie jak inne języki indiańskie (<https://peru.justia.com/federales/constitucion-politica-del-peru-de-1993/titulo-ii/capitulo-i/>). Art. 5 konstytucji boliwijskiej wymienia obok hiszpańskiego 36 języków oficjalnych, wśród nich quechua, zaznaczając, że władze państwowe i lokalne winny posługiwać się co najmniej dwoma językami, tj. hiszpańskim i językiem lokalnym, w zależności od sytuacji językowej panującej na danym terytorium (<https://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/primera-parte/titulo-i/capitulo-primero/>). Art. 1 konstytucja ekwadorskiej wskazuje jako oficjalny język hiszpański, zaś inne języki indiańskie, w tym quechua, są oficjalnymi językami plemion indiańskich (<http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/titulo01.html>).

Do czasów hiszpańskiej konkwisty, na terytorium Inków funkcjonowało kilka języków wehikularnych, tzw. LENGUAS GENERALES, które służyły komunikacji pomiędzy społecznościami posługującymi się wzajemnie niezrozumiałymi dialektami. W ramach rodziny quechua, językiem takim był QUECHUA CLÁSICO lub QUICHUA. To właśnie tego wariantu quechua używali europejscy misjonarze, zdawszy sobie sprawę z nieskuteczności ewangelizacji po łacinie lub po hiszpańsku.

Współcześnie używane dialekty quechua nie posiadają ani wariantu standardowego, ani wspólnego systemu pisma. W sytuacji trudności komunikacyjnych pomiędzy użytkownikami niezrozumiałych wzajemnie dialektów, najczęstszą strategią jest użycie języka hiszpańskiego. To właśnie fakt, że niemal wszyscy użytkownicy quechua potrafią porozumiewać się również po hiszpańsku, stanowi zagrożenie dla przetrwania języka Indian. Hiszpański, posiadając nieporównywalnie większy prestiż i zasięg, daje więcej życiowych możliwości, a tym samym staje się atrakcyjniejszym kodem komunikacyjnym, podobnie jak w ciągu kilku poprzednich stuleci.

Instytucją normalizującą język quechua jest Academia Mayor de la Lengua Quechua (Akademia Główna Języka Quechua). Zgodnie z kontrowersyjnym stanowiskiem Akademii, quechua to jeden język, którego wariant standardowy oparty jest na odmianie z Cuzco, gdzie znajduje się siedziba instytucji (<http://www.adilq.com.ar/tmarr.htm>). Strategia przyjęcia jednego wariantu standardowego może być bardziej skuteczna dla ochrony języka niż brak jakiegokolwiek standaryzacji, odbywa się jednak kosztem innych, mniejszych wariantów.

Hiszpański jako superstrat zdominował mapę językową Andów. Te z języków lokalnych, które nie zostały przez niego całkowicie wyparte, odczuły jego silny wpływ nie tylko w spadku liczby użytkowników, ale również w samym systemie, w szczególności w warstwie leksykalnej. Co jednak istotne, substrat również znacząco wpłynął na język hiszpański w Andach, o czym świadczą liczne badania na temat chociażby zapożyczeń leksykalnych z quechua w języku hiszpańskim czy niestandardowe struktury składniowe używane w tym regionie. Kontakt pomiędzy hiszpańskim a quechua, na drodze pidżynizacji i kreolizacji, zaowocował odrębnym wariantem współczesnego języka hiszpańskiego – MEDIA LENGUA.

Media lengua to język kreolski, powstały z połączenia gramatyki KICHWA (wariantu quechua używanego w północnym Ekwadorze) oraz hiszpańskiego słownictwa. Zdaniem

niektórych badaczy, jest to odmiana języka powstała w wyniku code-switchingu. Media lengua jest uznana za jeden z nielicznych na świecie „bilingual mixed language”, a więc taki język, którego nie można zakwalifikować do żadnej z rodzin języków, na podstawie których powstał.

2. POCZĄTKOWA FAZA KONTAKTU QUECHUA I HISPZAŃSKIEGO

Wielojęzyczne tereny zamieszkałe przez Inków przeszły unifikację językową jeszcze przed przybyciem Hiszpanów. Lengua general stała się jednak językiem użytku oficjalnego, używanym tylko przez władze, administracja państwowa była natomiast zobowiązana uczyć się języków lokalnych. Indianie znali więc zjawisko prestiżu językowego.

Na terytoriach objętych konkwistą, lengua general musiała ustąpić miejsca hiszpańskiemu. Mimo że była ceniona przez pierwszych kolonizatorów jako skuteczne narzędzie umożliwiające komunikację na szeroką skalę, a zatem także ewangelizację, a w pierwszych etapach konkwisty wprowadzono nawet nauczanie quechua i kształcenie tłumaczy, na skutek stopniowej degradacji prestiżu podbijanego świata stała się obiektem pogardy, a nawet nienawiści skierowanej w kierunku Indian. Hiszpanie opanowywali zresztą quechua w bardzo niewielkim stopniu, bez poszanowania różnic systemowych między obu językami (Cerrón-Palomino, 2010:373-374).

Nauczanie Indian języka hiszpańskiego nie odbywało się w sposób zinstytucjonalizowany, przez co znajomość języka najeźdźcy była raczej powierzchowna i często uciekano się do języka lokalnego (Cerrón-Palomino, 2010:371). Indianie czuli jednak, że warunkiem awansu społecznego, a nierzadko nawet przetrwania, jest opanowanie hiszpańskiego. Posługiwanie się językiem wernakularnym oznaczało przynależność do ludów ujarzmionych (Gómez Rendón, 2008:15). W wyniku zmiany prestiżu, język wzgardzony przez „silniejszego” stał się powodem do wstydu dla „słabszego” (Cerrón-Palomino, 2010:374).

Przesunięcie prestiżu miało dalszy przebieg – Indianie przyjęli „egzonormatywny” model swojego języka, tj. zaczęli naśladować sposób, w jaki Hiszpanie posługiwali się quechua (np. nie respektując składni obcej językom romańskim). Skutki tego procesu widoczne są we współczesnych wariantach quechua. Proces ten doprowadził do powstania media lengua.

W warunkach asymetrycznych relacji władzy, każde użycie media lengua traktowane było w sposób przychylny bądź nie, w zależności od pochodzenia mówcy. W ustach konkwistadorów i ich potomków odbierano ją jako żargon, zaś w ustach Indian jako dialekt zagrażający językowi. Zdaniem Cerrón-Palomino, sytuacja ta nie zmieniła się w Andach do dziś (Cerrón-Palomino, 2010:372).

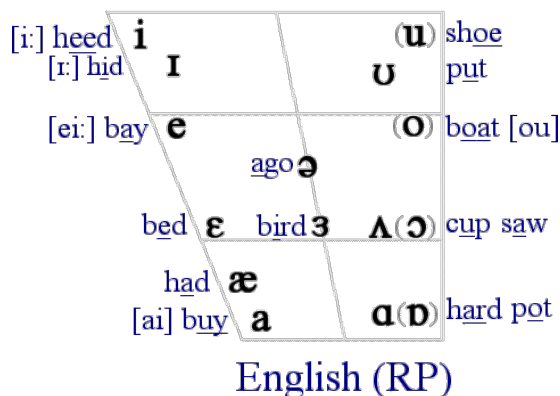
Jednym ze zjawisk charakterystycznych dla media lengua jest motoseo – silnie stygmatyzowana społecznie interferencja samogłosek hiszpańskich i quechua.

3. MOTOSEO

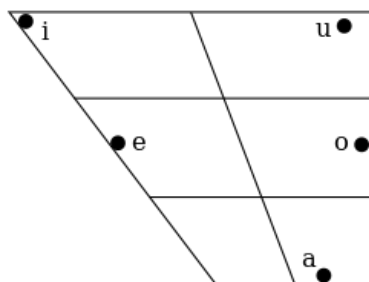
MOTOSIDAD albo MOTOSEO to określenie sposobu, w jaki mówią po hiszpańsku osoby, których językiem ojczystym jest quechua lub aimara (Pérez Silva i Zavala Cisneros, 2010). Nazwa pochodzi od wyrazu ‘mote’, określającego południowoamerykańskie potrawy, których głównym składnikiem są rośliny strączkowe, a czasownik ‘motosear’ oznacza ‘mówić z pełnymi ustami’. W węższym znaczeniu, termin ten odnosi się do sposobu wymawiania spółgłosek. W krajach andyjskich przyjął się stereotyp, jakoby Indianie mylili pary głosek /e/-/i/ oraz /o/-/u/, wskutek czego zamiast [oso] ‘niedźwiedź’ wymawiają wyraz *[usu], zamiast [mesa de mader] ‘drewniany stół’ – *[misa di madira] itd. Zaklasyfikowanie tego zjawiska jako błąd językowego wynika jednak z braku wiedzy i uprzedzeń, wynika ono bowiem w sposób naturalny z różnic między obu systemami.

W każdym języku zestaw samogłosek tworzy kontinuum. Granice pomiędzy realizacjami konkretnych fonemów nie są arbitralne. Język hiszpański, wyróżniający pięć samogłosek (/a/, /e/, /i/, /o/, /u/), dysponuje takim samym zasięgiem częstotliwości dla ich realizacji, jak język

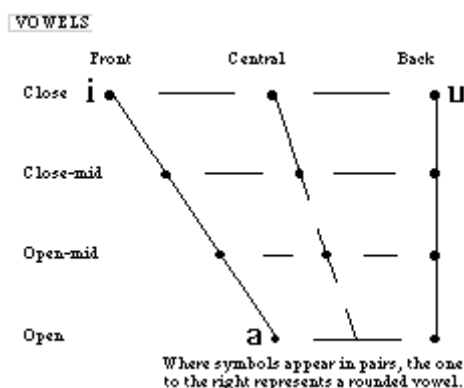
angielski, wyróżniający kilkanaście fonemów samogłoskowych, czy quechua, który w wielu wariantach posiada tylko trzy samogłoski (/a/, /ɪ/, /u/). W związku z tym, można przyjąć w uproszczeniu, że im więcej samogłosek w języku, tym mniejszy zasięg każdej z nich. Dla zobrazowania tego zagadnienia, przeanalizujemy czworokąty wokaliczne wymienionych języków:



Rysunek 1: Czworokąt wokaliczny języka angielskiego (Received Pronunciation). Źródło: <http://members.peak.org/~jeremy/dictionaryclassic/chapters/pronunciation.php> (dostęp: 12.10.2017).



Rysunek 2: Czworokąt wokaliczny języka hiszpańskiego. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Spanish_phonology (dostęp: 12.10.2017).



Rysunek 3: Czworokąt wokaliczny języka quechua (większość wariantów). Źródło: http://accent.gmu.edu/browse_native.php?function=detail&languageid=53 (dostęp: 12.10.2017).

Czworokąt odzwierciedla położenie narządów artykulacyjnych w czasie produkcji samogłosek. Jego dolna krawędź wskazuje na niskie położenie języka (a więc, odpowiednio, im wyżej samogłoska leży w czworokącie, tym wyżej znajduje się język podczas jej

wymawiania). Samogłoski umieszczone wzdłuż lewego boku wymagają wzniesienia przedniej części języka, a te położone z prawej strony – jego tylnej części. Jak wynika z powyższych schematów, każdy z języków dysponuje takim samym czworokątem, na którym muszą „zmieścić się” jego samogłoski.

Asymetria systemów głoskowych omawianych języków sprawia, że użytkownik pięciosamogłoskowego hiszpańskiego, ucząc się trzysamogłoskowego quechua, styka się z „podzbiorem” samogłosek, podczas gdy użytkownik quechua, ucząc się hiszpańskiego, musi opanować „nowe” fonemy (Pérez Silva, 2017:163). Teza ta uzasadnia trudności, jakie napotykają użytkownicy quechua podczas akwizycji języka o bogatszym inwentarzu samogłosek, przyjęto w niej jednak pewne uproszczenie. Jeśli inwentarz samogłoskowy quechua stanowi podzbiór dla inwentarza hiszpańskiego, to oznacza to, że parametry akustyczne jego trzech samogłosek dokładnie odpowiadają trzem z pięciu samogłosek hiszpańskich. Tymczasem tylko fonem /a/ w quechua można uznać za tożsamy z hiszpańskim, zaś fonemy /ɪ/ i /ʊ/ są bardziej centralne niż ich hiszpańskie odpowiedniki /i/ i /u/. Można porównać je do angielskich fonemów /ɪ/, jak w ‘this’, ‘idiot’ i /ʊ/, jak w ‘book’.

Motoseo odzwierciedla się w samej nazwie języka quechua lub quichua, w zależności od regionu. Wynika to z faktu, że głoska /q/ w niektórych dialektach wymaga użycia po niej alofonu [e] zamiast [i].

Badanie przeprowadzone przez Pereza Silvę i Zawalę Cisneros (2010) dowodzi, że na stereotyp wpływ ma zarówno sposób wymawiania głosek przez Indian, jak i ich percepcja ze strony rodzimych użytkowników języka hiszpańskiego. Wyraz wymówiony jako /misa/ może zostać zinterpretowany jako ‘mesa’ (*stół*) albo ‘misa’ (*msza*), w zależności od oczekiwań odbiorcy. Z kolei badanie przeprowadzone przez Andresa Napurí dowodzi, że użytkownicy quechua klasyfikują hiszpańskie głoski /e/ i /i/ w sposób przypadkowy (za: Pérez Silva, 2017:168).

W świetle dowodów dostarczonych przez naukowców staje się jasne, że motoseo nie jest „myleniem” samogłosek, ale naturalnym etapem nauki języka obcego. Kod wykształcony przez dwujęzycznych użytkowników quechua i hiszpańskiego to swego rodzaju interjęzyk. Oznacza to, że produkt językowy jest inny niż ze strony użytkownika rodzimego, ale stoją za nim te same intencje (Selinker, 1972:214).

4. STYGMATYZACJA MOTOSEO DAWNIEJ I DZIŚ

Jak pisze Silva Corvalán, stereotyp to „szkodliwe, wyolbrzymione i upraszczające uogólnienie dotyczące grupy albo klasy ludzi” (Silva Corvalán, 2001:108)¹. Specyficzna artykulacja samogłosek jest silnie stygmatyzowana w krajach andyjskich, co wynika z głębokich różnic społecznych zapoczątkowanych przez hiszpańską konkwistę. Choć zjawisko to zależy zarówno od sposobu produkcji głosek, jak i od oczekiwań odbiorcy, winą obarcza się grupę o niższym prestiżu (Pérez Silva, 2017:173-174). Warto zaznaczyć, że choć użytkownicy języka hiszpańskiego napotykają analogiczne trudności w przyswajaniu systemu fonologicznego języka quechua (opozycja /k/-/q/, nieobecna w hiszpańskim), to nie spotyka się to ze społeczną stygmatyzacją.

Motoseo uznawane było za element „naturalnej głupoty” Indian od początków konkwisty (Cerrón-Palomino, 2003:89). Świadczą o tym liczne źródła literackie, w których w sposób prześmiewczy ilustruje się sposób, w jaki mówili Indianie. Choć od czasów kolonii upłynęło prawie dwieście lat, różnicowanie społeczne jest w krajach andyjskich nadal bardzo głębokie, a motoseo nadal jest traktowane jako wyznacznik niskiego statusu.

Virginia Zavala i Gavina Córdova, peruwiańskie socjolożki, przeprowadziły badanie na temat tego, czy obecnie motoseo jest przyczyną stygmatyzacji. Analizie poddano wywiady ze

¹ „una generalización desfavorable, exagerada y simplista acerca de un grupo o una categoría de personas”

studentami pochodzenia indiańskiego na uniwersytetach w Cuzco i Ayacucho, górskich miastach Peru. Studenci ci byli beneficjentami krajowego programu wyrównywania szans *Hatun Ñan* (Zavala i Córdova, 2010). Badanie wykazało, że stereotypy dotyczące osób indiańskiego pochodzenia są wciąż żywe. Studenci z terenów wiejskich nadal traktowani są jako mniej inteligentni, a rzekoma nieumiejętność poprawnego posługiwania się hiszpańskim wzmacnia stereotyp. Z wywiadów wynika, że chociaż niektórzy z nich mają świadomość na temat rzeczywistej natury zjawiska, to wielu wciąż traktuje je jako swoją osobistą wadę, defekt, jako coś, co powinni poprawić. W wywiadach pojawiają się zwroty: „to moja wada, niedoskonałość”, „motywuje mnie do poprawy tego, co mi nie wychodzi”, „wkrótce to poprawię”, „mam świadomość, że mówię źle” (Zavala i Córdova, 2010:58). Samokrytyka i obarczanie się winą są tak silnie zakorzenione w ich mentalności, że krytyka wobec osób, które ich dyskryminują, schodzi na dalszy plan:

To jest nasz problem, prawda? Mówimy w quechua, od dziecka mówimy sporo w quechua i kiedy przyjeżdżamy tutaj [do miasta], czasem wymyknie się nam mote (...) Ale próbujemy pozbyć się tych wszystkich błędów, bo czasem przez nie źle wypadamy w oczach innych. „Nie, on jest stamtąd. Nie, on zaszkodzi naszej grupie, w niczym nam nie pomaga.” Więc staramy się przewyciężyć te błędy, żeby dobrze wypaść. Żeby nas podziwiali, mimo że jesteśmy z prowincji. Jesteśmy ludźmi, może mniej wykształconymi niż oni, ale powinni zrozumieć, że umiemy się bronić i że quechua to nie jest dla nas przeszkoda, tylko przywilej (Zavala & Córdova 2010: 58)².

Badaczki przytaczają sytuacje, w których motoseo wpływało na samoocenę studentów indiańskiego pochodzenia. Jeden z nich unika słów, na których zdarzyło mu się „potknąć” w publicznej wypowiedzi. Inny literuje w głowie każde słowo, żeby uniknąć wyśmiania przez grupę. Profesor kazał studentowi ćwiczyć wymowę samogłosek nocami, kiedy wszyscy śpią. Jeden ze studentów twierdził, że interferencja zdarza mu się wtedy, gdy jest zmęczony i nie koncentruje się sposobie, w jaki mówi.

Zavala i Córdova podają przykład studenta, którego brat ostrzegał go, że będzie musiał przestać mówić w quechua i nauczyć się hiszpańskiego. Znane jest również świadectwo pewnego profesora uniwersyteckiego, który kazał swemu studentowi zapomnieć o quechua, żeby język ten nie zaszkodził jego studiom. Zdarza się, że jeśli studentowi „wymyknie” się mote, następuje wybuch śmiechu. Profesorowie uspokajają grupę, ale często żeby uniknąć problemu nie dają dojść do głosu osobom, w których języku występuje motoseo. Jedna ze studentek opowiada, że nawet kiedy jest świetnie przygotowana merytorycznie do wypowiedzi ustnej, profesor każe jej przygotować się lepiej tylko ze względu na sposób, w jaki mówi.

Świadectwa zebrane przez badaczki potwierdzają obecność krzywdzącego stereotypu w codziennej rzeczywistości żyjących współcześnie Indian oraz ich potomków. Pomimo wielu przemian, jakich doświadczyły kraje andyjskie od czasów konkwisty, głębokie różnice społeczne wciąż nie zostały zatarte.

² “Es el problema de nosotros ¿no cierto? Hablamos quechua, de niños venimos hablando quechua bastante y, cuando llegamos acá, el mote se nos escapa y algunos dejós también... Pero tratar de eliminar todas esas desventajas que hay veces nos hacen quedar mal ¿no cierto? quedamos mal con los demás. “No, ese es de allá; no, ese nos va a perjudicar en el grupo, no nos ayuda en nada”. Entonces, tratar de superar esos errores para quedar bien con ellos. Tratar de que ellos nos admiren a pesar de que somos provincianos, somos gente, quizá menos culta que ellos, pero debemos hacer entender que nosotros sabemos defendernos y que el quechua no es una dificultad sino un beneficio para nosotros”.

5. ZAKOŃCZENIE

Standard języka ustala się często na podstawie wariantu używanego w stolicy i, co więcej, wariantu pisanego. Oznacza to, że mieszkańcy Andów, których rodzimy język różni się znacząco od tego używanego urzędowo w stolicach, podejmując pracę lub studia w swoim ojczystym kraju zmuszeni są uczyć się systemu poniekąd nowego, wobec którego wariant lokalny staje się „niepoprawny”. Problem wysokich oczekiwań pogłębia ich nieadekwatność do systemu nauczania – w niektórych regionach Andów nawet nauczyciele w szkołach podstawowych nie potrafią określić, co jest, a co nie jest wariantem standardowym hiszpańskiego (Zavala i Córdova, 2010:50).

Jak twierdzi Kathryn Woolard, amerykańska antropolingwistka, zajmująca się badawczo m.in. dwujęzycznością w Katalonii, kiedy używa się różnic językowych jako strategii hierarchizacji użytkowników języka, te wpisują się w tradycyjne struktury znaczeń, które już istnieją w społecznej świadomości, jak np. ideologie związane z rasą, płcią, wykształceniem itd. (za: Zavala i Córdova, 2010:72). W Cuzco i Ayacucho motoseo jest narzędziem hierarchizacji społecznej, a więc dyskusja na jego temat nie jest czysto językoznawcza, lecz symbolizuje konflikty społeczne i rasowe, które występują w tym społeczeństwie. Żądanie od ucznia, żeby zmienił swój sposób mówienia, pozbywając się motoseo, w oczywisty sposób niesie ze sobą żądanie zmiany jego sposobu ubierania się, jedzenia, korzystania z toalety, interakcji itd. Motoseo jest zatem pretekstem do zachowania higieny językowej, będącej częścią szerszej pojętej higieny kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

- Adelaar, W. F. H., Muysken, P. C. (2004). *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerrón-Palomino, R. (2003). *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cerrón-Palomino, R. (2010). El contacto inicial quechua-castellano: la conquista del Perú con dos palabras. *Lexis* XXXIV(2), 369-381. Retrieved from <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis> (08.01.2018)
- Gómez Rendón, J. (2005). La Media Lengua de Imbabura. In: H. Olbertz, P. Muysken (eds.), *Encuentros y Conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino* (p. 39-58). Madryt: Vervuert Iberoamericana.
- Gómez Rendón, J. (2008). *Mestizaje lingüístico en los Andes. Génesis y estructura de una lengua mixta*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Pérez Silva, J. I. (2017). La adquisición de oposiciones en bilingües castellano-quechua y quechua-castellano. *Lexis* XLI(1), 149-177. Retrieved from <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis> (08.01.2018)
- Pérez Silva, J. I., Zavala Cisneros, V. (2010). Aspectos cognitivos e ideológicos del motoseo en el Perú. *V Congreso Internacional de la Lengua Española*. Valparaíso: Centro Virtual Cervantes. Retrieved from http://congresosdelengua.es/valparaiso/ponencias/lengua_educacion/perez_zavala.htm (08 01 2018)
- Selinker, L. (1972). Interlanguage. *International Review of Applied Linguistics* 10, 209–231.
- Silva Corvalán, C. (2001). *Sociolingüística y pragmática del español*. Georgetown: Georgetown University Press.
- Zavala, V., Córdova, G. (2010). *Decir y callar. Lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <https://www.ethnologue.com/statistics/family> (27.04.2018)
- <https://peru.justia.com/federales/constitucion-politica-del-peru-de-1993/titulo-ii/capitulo-i/>.
- <https://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/primer-parte/titulo-i/capitulo-primer/> (27.04.2018)
- <http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/titulo01.html> (27.04.2018)
- <http://www.adilq.com.ar/tmarr.htm> (27.04.2018)
- <http://members.peak.org/~jeremy/dictionaryclassic/chapters/pronunciation.php> (27.04.2018)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Spanish_phonology (27.04.2018)
- http://accent.gmu.edu/browse_native.php?function=detail&languageid=53 (27.04.2018)

ELEMENTY GRECKIEGO FOLKLORU W EUROPEJSKIEJ LITERATURZE WAMPIRYCZNEJ

Nina Anna Trzaska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ABSTRACT. The aim of the work is presentation of Greek elements in the European vampire literature. In the article, I analyze the following works: 'The Bride of Corinth' of Johann Wolfgang von Goethe, 'Giaur' of George Gordon Byron, 'Vampyre' of John William Polidori, 'Lamia' of John Keats, 'The Vampire' and 'Amena' of Aleksey Konstantinovich Tolstoy, 'Varney the Vampire or the Feast of Blood', 'Les mille et un fantômes' of Alexandre Dumas, 'Dracula' of Bram Stoker, 'Marsyas in Flanders' of Vernon Lee. In the conclusion, there are two kinds of manifestation of the Greek element in literature: first one is direct reference to Greece or Greek provenience of the vampire, the second one is usage of Lamia/Empusa archetype.

1. ZAPOMNIANY GRECKI WAMPIR

Współcześnie Grecja nie jest powszechnie kojarzona z wampirami. Niewielu pamięta, że pionier wampiologii, twórca pierwszego europejskiego (a może i światowego) traktatu poświęconego wierzeniom w upiory, Leon Allatius, pochodził z Chios (Γιαννουλάκης, 2008:42; Cheung, 2009:15-16, hasło: Allatius, Leo¹). Santorini, które niegdyś było rozslawione w przewodnikach jako najbardziej zwampiryzowane miejsce świata, dziś stanowi jedynie cel wakacyjnych wojaży (Cheung, 2009:526, hasło: Santorini). W mrokach historii ginie fakt, że grecka wiara w wampiry była co najmniej równie brzemienna w skutki, jak ta na ziemiach słowiańskich, co wiadomo choćby na podstawie „Relacji Josepha Pitton de Tournefort z wyspy Mikonos” (Pitton de Tournefort, 2004). Dzięki powieści Brama Stokera „Dracula” w kolektywnej świadomości proveniencją upiora jest Transylwania, a najnowsze powieści młodzieżowe czynią wampirami mieszkańców amerykańskich miast.

Swojego czasu Grecja była jednak jednym z ogarniętych największą wampiryczną manią krajów. Grecki wampir, vrykolakas (ew. brukołak lub wrykolak), budził przerażenie lub nacechowane sceptycyzmem kpiny najprawdopodobniej nie tylko Greków, ale i wielu obcokrajowców. Istnieje wiele przekazów historycznych dokumentujących greckie wierzenia. Należą do nich w pierwszym rzędzie pieśni ludowe – np. „Ballada o zmarłym bracie” (Borowska, 2004:247-249), „Pasterz i Strzyga” (Borowska, 2004:279); następnie listy i relacje – np. „Relacja z podróży G.F. Abbota” (Abbot, 2004), „Relacja Josepha Pitton de Tournefort z wyspy Mikonos” (Pitton de Tournefort, 2004); przekazy ustne – np. opowieści cytowane przez Claude’a Lecouteux (2007:147-148) oraz historie zebrane przez Demetracopoulou Lee (1941) czy eseje – np. „Οι βρυκόλακες του Μεσαιώνας” Emanuela Roidisa (Poïdis, 1978:19-25).

¹ Publikacja Theresy Cheung ma charakter encyklopedyczny, wobec tego poza numerami stron zamieszczone jest również odpowiednie hasło.

Pomimo, że ślady zabobonnych wierzeń Greków nie zachowały się w pamięci zbiorowej, to grecki wampir nadal wypełnia niszę, w której przetrwa kolejne pokolenia – literaturę europejską stanowiącą podwaliny dla całej wampirycznej kultury popularnej.

Artykuł powstał na podstawie III rozdziału pracy magisterskiej napisanej pod opieką prof. Krystyny Tuszyńskiej (Trzaska 2014).

2. „NARZECZONA Z KORYNTU” GOETHEGO – NOWA PHILLINION

Nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, kiedy właściwie nastąpił początek właściwej literatury wampirycznej. Theresa Cheung (2009:655, hasło: Vampire Timeline) podaje tytuł „Der Vampir” Heinricha Augusta Ossenfeldera jako być może pierwszy nowożytny wiersz o tematyce wampirycznej. Utwór ten, powstały w 1748 roku, jest mało znany i większość literatury fachowej w ogóle o nim nie wspomina. Zwykle za początek literackiego wampira uznaje się napisaną niemal pięćdziesiąt lat później balladę Goethego „Narieczona z Koryntu”, którą znaleźć można m.in. w antologii „Pokój na wieży. Opowieści wampiryczne” (Rykowski, 1991:59-65).

Akcja utworu rozgrywa się zgodnie ze swoim tytułem w Koryncie, w czasach, gdy grecki politeizm ustępuje na rzecz chrześcijaństwa. Historia opowiada o przybyciu młodzieńca późnym wieczorem do domu ludzi, których córkę przeznaczono mu na żonę. Nie wie, jak zostanie przyjęty, ponieważ nie zmienił wyznania i pozostał poganinem. Gospodyni ugaszcza go i wskazuje mu wolny pokój. W nocy do sypialni wchodzi przepiękna dziewczyna, która twierdzi, że jest córką gospodarzy, jednak została wykluczona z rodzinnego życia, bowiem w przeciwieństwie do swoich rodziców nie przyjęła chrześcijaństwa i pozostała wierna dawnej religii. Młodzieniec postanawia, że pojmie swoją rozmówczynię za żonę, płacąc każdą cenę. Wymieniają oznaki wierności – chłopak otrzymuje złoty łańcuch, a dziewczyna prosi o pukiel włosów. O północy wspólnie siadają do stołu. Kobieta nie chce się przełamać chlebem ze swoim gospodarzem, pije jedynie „krwawe wino bladymi ustami” (Goethe, 1991:61). Nie mija wiele czasu, gdy młodzieniec zaczyna dopraszać się od narzeczonej dowodów miłości. Dziewczyna odmawia, dopóki ten nie rzuca się na łóżko łkając. Zanim jednak pozwoli się wziąć w objęcia, wygłasza niepokojące słowa, które kochanek ignoruje:

Jakże cierpię, że ci ból sprawiłam!
Ach! Lecz kiedy dotkniesz mego ciała,
Z dreszczem grozy poznasz, com tała.
 Bo jako śniegi biała,
 Ale na lód skostniała
Jest, o panie, wybrana twa miła (Goethe, 1991:62)

Narieczony postanawia ją rozgrzać swoją namiętnością, jednak na próżno:

Mocny uścisk tętni upojeniem,
I łzy słone zraszają ich miłość,
Ona żądnie ssie mu z warg płomienie,
Jedno czucie tych dwoje złączyło.
 Jego miłości siła
 Martwą jej krew zbudziła,
Ale serce w jej piersi nie biło. (Goethe, 1991:62)

Tymczasem matka dziewczyny słyszy z pokoju gościa miłosne westchnienia. W chwili, gdy jej córka ma wymknąć się z sypialni, kobieta nakrywa kochanków razem. Dziewczyna konfrontuje się z matką i wyrzuca jej, że wpędziła ją do grobu. Twierdzi, że skąpi jej się nocy z ukochanym, choć należy jej się to przez wzgląd na sprawiedliwość i dawną przysięgę. Dowodzi, że żaden Bóg nie wysłucha modlitw rodzica, który krzywdzi dziecko. Zapowiada, że

wyssie krew z gardła najpierw swojemu mężowi, a następnie całej młodzieży. Wróży swojemu kochankowi marny los – jej łańcuch i jego ścięty pukiel włosów stanowią symbol rychłej śmierci. Już o poranku chłopak ma być zupełnie siwy. Dopiero w wiecznym życiu odzyska urodę. Narzeczona z Koryntu nakazuje matce spalić ciała swoje i swojego męża, by mogli ulecieć „w starych bogów nieba” (Goethe, 1991:64).

Fabula ballady przypomina do złudzenia historię zmarłej Phillinion i jej kochanka Machatesa opisaną w II w. n. e. przez Flegona² z Tralles (2004:61-64) (por. Trzaska, 2015:89-92). Wielu badaczy, między innymi Maria Janion, wskazuje, że Goethe zaczerpnął fabułę właśnie stamtąd, przekształcając ją jednak na swoją modłę. Poeta uczynił upioryzycę pozytywną bohaterką, a czarnym charakterem ballady staje się matka chrześcijanka (Janion, 2008:14).

Akcja utworu rozgrywa się w Koryncie, jako że był on miejscem starcia dwóch kultur – pogańskiej i chrześcijańskiej. Z jednej strony stanowił siedzibę kultu Wenus, z drugiej – jedną z najwcześniejszych gmin chrześcijańskich Grecji (Janion, 2008:14). Jest to istotna informacja, gdyż Goethe sam miał się określić jako „stary poganin”. Wymowa jego wersji była kontrowersyjna w porównaniu ze znanymi przeróbkami relacji Flegona. Zanim powstała „Narzeczona z Koryntu” istniały liczne adaptacje opowieści opracowane przez moralistów średniowiecznych. Zgodnie ze swoją wiarą, autorzy owi podkreślali nienaturalność i nieczystość zmarłej Phillinion, żeby – jak twierdzi Maria Janion (2008:14) – „obnażyć wstrętną trupiość narzeczonej i zrazić do miłosnych zapałów”. Goethe kreuje rzeczywistość zgoła na odwrót. Obrzydza czytelnikowi matkę tytułowej Narzeczonej, a dziewczynę opisuje w przychylny sposób. Młodość i natura zostają zdławione przez obce złe śluby (Janion, 2008:14). I tak, jak Phillinion powstaje z grobu za sprawą woli bogów, tak i Narzeczoną z Koryntu „bogi na rozpacz zbudziły” (Goethe, 1991:63). W historii Flegona nie ma wyraźnej informacji na temat wampiryzmu zmarłej, natomiast Goethe świadomie – sam określił swój utwór jako „wampiryczny” (Janion, 2008:14) – wprowadza postać upioryzycy, która „krew serdeczną wysysa z gardła” (Goethe, 1991:64) swojego kochanka.

Maria Janion interpretuje intencje autora w taki sposób:

Narzeczony (poganin zresztą, jak i narzeczona) nie zgadza się na rozdzielanie, pragnie święcić z narzeczoną weselną biesiadę, on – wcielający młodość, miłość, namiętność. Ale ona jest już wampirem, akt miłosny między nimi to akt wampiryzmu. (...) Goethe prawdopodobnie dlatego go wprowadził, że chciał położyć nacisk nie na diabelskiego, oszukańczego trupa, jak dawni chrześcijańscy moralisci, lecz na miłością zmysłowe piękno dziewczyny, które „po pogańsku” mogło się zachować właśnie w takiej istocie, jak wampir. (Janion, 2008:14)

Ballada Goethego spotkała się z krytyką. Jules Michelet niechętnie odnosił się do zawartego w balladzie wampiryzmu:

Goethe tak szlachetny w formie, nie jest równie szlachetny duchem. Psuje cudowną historię, kała greczyznę wstrętną myślą słowiańską. W momencie, gdy nam zbiera się na łyzy, robi z dziewczyny wampira. Przyszła, bo pragnie krwi, chce ssać krew z jego serca. I każe jej wyrzec zimno tę rzecz bezbożną i plugawą: „Po jego śmierci pójdę do innych; młodzieńcy skonąją od mej furii” (J. Michelet: „Czarownica”; dz.cyt. za: Janion, 2008:15-16)

² Zamieszczam tu przypis, który pojawił się w moim poprzednim artykule: „Czasem imię autora jest zapisywane w literaturze przedmiotu jako *Phlegon*, jednak będę używać wersji zbliżonej do greckiej wymowy. Imię bohaterki, *Philinnion*, teoretycznie również należałoby zmienić na *Filinion*, jednak w tekście źródłowym oraz w dostępnej mi literaturze pojawia się pierwsza wersja imienia. Pozostanę przy utartym zapisie, żeby zachować jednolitość pisowni” (Trzaska, 2015:89, przyp. 59).

W miejscu, gdzie spotykają się dwie religie i kultury, nie należy gardzić żadną z nich. Wiara Narzeczonej jest równoważna wierze rodzicielki. Matka, ze względu na brak szacunku do starych bogów, ściągnęła na siebie zemstę. Jej córka jest wyganiana z grobu nieprzemogłą koniecznością picia krwi, co wróży śmierć nie jednemu, a wielu ludziom. Radą na to jest okazanie czci pogańskim bóstwom i spalenie na stosie ciał kochanków.

Za sprawą ballady Goethe określił swoje poglądy oraz nadał nowy wymiar wampiryzmowi. Na kanwie dawnej relacji stworzył sugestywną opowieść o miłości i śmierci. Wykorzystał starą historię, którą odświeżył i wyposażył w drugie dno. Wykorzystanie motywów pogańskich i chrześcijańskich stanowi nie tylko swoiste credo pisarza, ale wyznacza literaturze nowy kierunek. Odmalowana w „Narzeczonej z Koryntu” Grecja to kraina „pomiędzy” – pomiędzy tym, co realne a tym, co nieprawdopodobne; pomiędzy tym, co pogańskie a tym, co chrześcijańskie; pomiędzy tym, co żywe a tym, co martwe.

3. „GIAUR” BYRONA – UPIÓR ZA ŻYCIA

Zaliczenie „Giaura” Lorda Byrona na poczet literatury wampirycznej stanowi kontrowersyjną kwestię. Dana powieść poetycka nie koncentruje się na duchach i potworach, a na postępowaniu tytułowego Giaura, czyli innowiercy (z punktu widzenia Turków-muzułmanów). Jest to jednak istotny utwór, ponieważ tłem wydarzeń jest Grecja, a autor, najsłynniejszy filhellen, we wstępie do historii ujawnia swoje polityczne przekonania. W tyrtejskiej formie nawołuje Greków do walki o ojczyznę, a antagonistami uczynił ich przeciwników politycznych – Turków.

W powieści czytelnik odnajdzie bardzo sugestywny i mroczny fragment zwiastujący już za życia bohaterowi los potępieńca (Byron: w. 731-764)³. Giaur, morderca i mściciel, ma nosić w sobie wewnętrzne piekło czyniące go żywym upiorem. W przekładzie Adama Mickiewicza przy słowie „upiór” widnieje przypis: „Wiara w upiory powszechna na Wschodzie. Turcy zowią je Wardulacha; Grecy równie ich się boją i mnóstwo o nich prawią strasznych powieści” (Byron: przypis nr 57).

Opis wampira Byrona jest, według opinii Theresy Cheung (2009:107; hasło: Byron, Lord), bardzo zbliżony do częstych opisów wrykolaka – wychodzące z grobu ciało, złaknione krwi oraz ściągające cierpienia i śmierć na własną rodzinę. Wyklęte przez najbliższych, co nie powstrzymuje go od mordowania. Wampir Byrona ostatecznie zabija swoją córkę, której pukiel włosów (łatwo dostrzec podobieństwo do „Narzeczonej z Koryntu” Goethego) być może na sercu nosi jej ukochany (Byron: w. 753).

Warto zwrócić jeszcze uwagę na tłumacza utworu. Jak zostało to już wspomniane, jest nim sam Adam Mickiewicz, który był zapalczym przeciwnikiem teorii greckiego rodowodu wampirów. Wieszcz wielokrotnie dowodził w paryskich prelekcjach, że Słowianie mają wręcz wierzenia wampiryczne na wyłączność:

Adam Mickiewicz żywił niezłomne przekonanie o słowiańskim rodowodzie wampirów. W prelekcjach wygłaszanych w Paryżu w Collège de France w roku 1841 kilkakrotnie z naciskiem podkreślał, że każdemu ludowi właściwy jest pewien znamieny zasób wierzeń – na przykład u Celtów to wiara w istnienie ludzi obdarzonych „drugim wzrokiem”, u Germanów to jasnowidztwo. „U Słowian takim zjawiskiem nadprzyrodzonym jest wampiryzm”. Siedzibą tych krajów są zwłaszcza kraje naddunajskie, Serbia, Kraina, Hercegowina. Mickiewicz nie wahał się wyróżniać z naciskiem faktu niewzruszonego, w jego mniemaniu, pierwszeństwa Słowian w tym względzie. „Wiara w upiory wyszła z łona ludu słowiańskiego, rozszerzyła się u Germanów, u Celtów, ślady jej spotyka się nawet u Rzymian. Są dowody, że wszystkie baśnie o upiorach wspólny mają początek, że pochodzą od ludów słowiańskich” (VIII,186). Kultura antyku musi tutaj ustąpić na dalszy plan –

³ W przypadku „Giaura” nie ma zamieszczonej daty, jako że jest to publikacja internetowa w serwisie Wolne Lektury. Zamiast stron po dwukropku podane są numery wersów.

obecny w niej ślad wampiryczny pozostawili Słowianie. „Że wiara w upiory wyszła od Słowian, świadczy to, iż u Greków i Rzymian nie zmieszała się w najmniejszej mierze z religijnym systemem politeizmu” (VIII,187). (Janion, 2008:127)

„Giaur” powstał na dziesięć lat przed śmiertelnym dla autora w skutkach przyjazdem do Grecji, w celu wzięcia udziału w walkach powstańczych. Byron zawarł w nim nie tylko swoją opinię na temat narodowo-wyzwoleńczy Greków, ale również oddał hołd swojej fascynacji tym krajem, poetycko i szczegółowo go opisując. Upiór jest również odzwierciedleniem specyficznej greckiej tradycji i współgra z dramatyczną historią narodu.

4. „WAMPIR” POLIDORIEGO – WAMPIR-SALONOWIEC W GRECJI

Byron odgrywa również znaczną rolę w kolejnym utworze, którego nie może zabraknąć w niniejszym zestawieniu. Mowa o wydanej w 1819 roku (Cheung, 2009:656, hasło: Vampire Timeline) na łamach „New Monthly Magazine” noweli „Wampir” (Polidori, 2008), nazywanej pierwszą nowożytną powieścią wampiryczną (Cheung, 2009:462, hasło: Polidori, John). Stworzył ją John William Polidori, jednak była przez pewien czas przypisywana właśnie Byronowi, co w dalszym ciągu zostanie wyjaśnione.

Akcja utworu opowiada o słynnym w londyńskim towarzystwie Lordzie Ruthwenie. Tajemniczy jegomość zaprzyjaźnia się z młodym Aubreyem, z którym wybiera się we wspólną podróż po Europie. Ich drogi się rozchodzą, ponieważ chłopaka gorszy zachowanie uwodzącego dziewczęta z bogatych domów Ruthwena. Młodzieniec wybiera się samotnie do Grecji, która go oczarowuje nie tylko kulturą i historią, ale również powabem ślicznej Janthe. Niewinna i przesadna dziewczyna opowiada mu przekonująco historię o wampirze, który co roku musi odnawiać swoje siły vitalne krwią niewinnej dziewczyny. Aubrey sceptycznie podchodzi do jej wierzeń, jednak legenda niebawem sprawdza się. Nieznany wampir zabija Janthe, a Aubrey powoli popada w szaleństwo. W jego chorobie pielęgnuje go lord Ruthwen. Pogodzony z nim chłopak wybiera się w dalszą wspólną podróż po Peloponezie, jednak napadają ich zbójcy i ranią śmiertelnie Ruthwena. Lord prosi Aubreya o dwie ostatnie przysługi – o wystawienie jego ciała na światło księżyca i o obietnicę utrzymania zajścia w tajemnicy przez dokładnie rok. Zwłoki znikają, jednak Aubrey uznaje, że to zbójcy starają się zatuszować swoją zbrodnię. Młodzieniec wraca do Londynu, gdzie lord Ruthwen, jakby niepomny swojej śmierci, bawi wśród śmietanki towarzyskiej. Aubrey przeżywa załamanie nerwowe, ale zgodnie z przyrzeczeniem dochowuje tajemnicy. Nim jednak rok dobiega końca, jego siostra wychodzi za lorda Ruthwena i wkrótce ginie po nich wszelki ślad.

Nowela Polidoriego zrobiła ogromne wrażenie na dziewiętnastowiecznym społeczeństwie. Zapoczątkowała wysyp literatury wampirycznej. Na podstawie historii Ruthwena powstało w 1820 r. wystawione również w Polsce przedstawienie muzyczne. Stworzono też kontynuację opowiadania pt. „Lord Ruthwen albo wampiry” (Janion, 2008:174-175).

Z pewnością do sławy opowiadania przyczyniło się nazwisko Byrona – Goethe miał nawet uznać „Wampira” za jego najlepsze dzieło (Janion, 2008:170). Skąd jednak wzięła się ta pomyłka?

Polidori zasłynął jako osobisty lekarz i sekretarz lorda Byrona. Niewielu pamięta, że był również z zamiłowania artystą. Ich związek był ponoć bardzo złożony – Polidori miał ambicje literackie i liczył, że geniusz słynnego pisarza pomoże mu w odniesieniu sukcesu, jednak pyszałkowaty, ostentacyjny i wiodący niezliczone romanse Byron był ponoć nie do zniesienia.

Wiadomo, że Polidori towarzyszył Byronowi podczas słynnego wieczoru w 1816 w willi Diodati w Genewie. Spotkanie to uchodzi za krok milowy w historii powieści gotyckiej – obecni na rozmowie Percy Shelley, Mary Godwin (wkrótce Shelley), Byron i Polidori mieli opowiadać sobie historie grozy. Wtedy prawdopodobnie wykuł się pomysł stworzenia nie tylko „Wampira” (zainspirowanego bezpośrednio opowieścią Byrona), ale również idea „Frankensteina” (Janion, 2008:170-171).

Nie wiadomo, jak bardzo na ostateczny kształt noweli Polidoriego miała wpływ oracja słynnego pisarza. Pewną wskazówką może być stworzony przez Byrona w tym samym roku fragment opowiadania:

W roku 1816 Byron ograniczył się do naszkicowania Fragmentu, który wyszedł drukiem wraz z „Mazepą” w roku 1819. Została przedstawiona tutaj w formie pamiętnika historia podróży dwóch przyjaciół najpierw na południe do Europy, a potem na Wschód, który był właściwym celem ich wojażu. W pobliżu ruin Efezu nieco starszy podróżnik, Auguste Darvell, nagle zaczyna konać. Podaje dokładne wskazówki, gdzie ma być w okolicy pochowany, oświadczając, że świadomie przybył tutaj, by umrzeć. Prosi przyjaciela, by nikt nie dowiedział się o jego śmierci i by dziewiątego dnia miesiąca w południe wrzucił jego pierścien do źródła koło Eleuzis. Opowieść urywa się na słowach: „Przejęty smutkiem i zdumieniem, nie uroniłem ani jednej łzy”. (Janion, 2008:171-172)

Powyższe streszczenie nie sugeruje, żeby w zamysle Byrona istniało stworzenie wampirycznego dzieła. Jego poprzednie dokonania literackie pozwoliły jednak błędnie przypisać mu autorstwo „Wampira”.

Sam lord Ruthwen nosi wszelkie znamiona bohatera bajronicznego. Jest tajemniczy, miotany przedziwnymi namiętnościami, wykracza poza szeroko pojętą moralność, a jego życie jest naznaczone zbrodnią i miłością. Część badaczy uważa, że Ruthwen to „wręcz nieco parodystyczny portret samego Byrona, skreślony przez Polidoriego w aurze rozzłoszczenia na tego uwodziciela bez skrupułów” (Janion, 2008:172). Tytułowy wampir jest lwem salonowym, bezczelnym kobieciarzem pożerającym swoje ofiary, donżuanem i deprawatorem. Ci, którzy kładą nacisk na domniemany homoseksualizm Byrona, odnajdują jego echa w relacji Aubrey-Ruthwen (Janion, 2008:173-174).

To, o czym Maria Janion nie wspomina, to znacząca rola Grecji w utworze. Kraj ten nie tylko cementuje skojarzenie Byrona, zapalczego filhellena, z utworem. Umacnia również pozycję greckich wierzeń wampirycznych. Opowieści Janthe o upiorach stoją w opozycji do angielskiego racjonalizmu. W Londynie Ruthwen był jedynie moralnie zepsutym rozpustnikiem, jednak w kraju, gdzie tradycja ludowa przeważa nad pragmatyzmem życia, staje się śmiertelnie niebezpiecznym wampirem. Nie wydaje się rzeczą przypadkową, że właśnie w Grecji następuje pierwsze w lekturze morderstwo i że właśnie Greczynka pada ofiarą okrutnego krwio pijcy. Niewinna i zabobonna Janthe uosabia związek człowieka z naturą i antyczną przeszłością oraz naprowadza sceptycznego Aubreya na trop prawdziwej natury swojego kompana.

Poza tym warto podkreślić, że lord Ruthwen umiera właśnie w Grecji. Mimo, iż najwyraźniej zabija on kobiety na całym świecie, żeby podtrzymać swoją egzystencję, jest prawdopodobnie w naturalny sposób związany z tym krajem. Warto zauważyć, że kraina, w którą zapuszcza się Aubrey „od zamierzchłych czasów słynie jako miejsce spotkań wampirów” (Janion, 2008:250), co wskazuje na grecką proveniencję upiorów. To jedynie teoria, ale być może gruntuje to również późniejsze popularne przekonanie, że wampir jest związany z ojczyzną ziemią.

Niezależnie od swojego zamierzenia, Polidori uczynił z Grecji ważną lokację w swojej noweli. Tym samym wprowadził grecki element w motyw wampira-salonowca, który zdominował późniejszą wampiryczną literaturę.

5. „LAMIA” KEATSA – MOTYW LAMII/EMPUZY W LITERATURZE WAMPIRYCZNEJ

W 1819 John Keats napisał wiersz „Lamia” (Keats, 1962:61-84), opublikowany rok później. Autor wielokrotnie w swojej twórczości nawiązywał do greckiej kultury, czego przykładem mogą być choćby dzieła takie jak „Hymn do Apollina”, „Endymion”, „Hiperion” czy „Oda do urny greckiej”.

Akcja utworu rozgrywa się na zmitologizowanej i zamieszkałej przez fantastyczne istoty Krecie. Wyspę odwiedza Hermes w poszukiwaniu urodziwej nimfy. Napotyka na swej drodze tęczowego węża o pięknych oczach, który jest naprawdę zaklętą kobietą. Okazuje się, że czar gada osłania nimfę przed wzrokiem zalotników. Wąż zawiera z bogiem układ – w zamian za możliwość spotkania z nimfą, Hermes ma mu przywrócić dawną postać. Odczarowana Lamia, tak bowiem nazywa się bohaterka, udaje się do Koryntu, gdzie ma nadzieję spotkać Licjusza, którego pokochała od pierwszego wejrzenia. Niedługo jej uczucie zostaje odwzajemnione. Licjusz zamieszkuje w pałacu Lamii w Koryncie. Parze początkowo się układa, jednak po pewnym czasie mężczyznę zaczyna nużyć forma związku. Wymusza na ukochanej wielki ślub. Lamia prosi go o jedno – nie chce widzieć na uroczystości mędrca Apoloniusza, którego z tajemniczych powodów się obawia. Filozof zjawia się jednak na weselu i jego widok petryfikuje pannę młodą. Licjusz chwyta ją w ramiona, ale Apoloniusz widzi w kobiecie węża. Lamia rozwiewa się wrzaskiem, a jej mąż pada martwy na ziemię.

Wiersz ten, podobnie jak ballada Goethego, rozgrywa się w Koryncie i stanowi adaptację antycznej historii – fragmentu „Żywota Apolloniosa z Tyany” Flawiusza Filostratusa (2000:126-128)⁴ (por. Trzaska, 2015:84-85). Zamiast ponownie skupiać się na omówionych wcześniej aspektach, przejdę od razu do postaci Lamii. Upiorzyca wpisuje się w ogromny zastęp uwodzicielek, które najpierw rozmyślnie rozkochują w sobie mężczyznę, po czym sprowadzają na niego zgubę.

Motyw żerującej na mężczyznach i doprowadzającej ich do ruiny atrakcyjnej kochanki nosi wszelkie znamiona podobieństwa do antycznych lamii i empuz. W średniowieczu istoty te łączyły się z postacią sukkuba, demona nawiedzającego i kuszącego bezwstydnie mężczyzn, by w końcu przeistoczyć się w kobietę-modliszkę i we współczesnego wampa. Każda epoka zdaje się mieć upiора, którego celem jest destrukcja mężczyzny za pomocą okrutnego kobiecego seksapilu (Trzaska, 2015:93).

Pod tym względem można by mnożyć i mnożyć przykłady zastosowania greckiego motywu nie tylko w literaturze, ale i w filmie, sztuce, muzyce... Wiele egzemplifikacyjnych dzieł z pewnością wyszłoby daleko poza szeroko rozumiany wymiar wampiryzmu. Jeśli skupić się zaś tylko na literaturze wampirycznej, to znamie kobiety fatalnej niosą ze sobą choćby takie bohaterki jak:

- wspomniana „Narieczona z Koryntu” Goethego
- Daisy z „Wampira” Władysława Reymonta
- Klarymonda z „Panny młodej z krainy snów” Théophile Gautiera
- hrabianka Nosferatu z „Pani Domu Miłości” Angeli Carter
- tytułowa „Piękna Abigail” Paula Heyse
- Sara Braga z „W domu Sary” Stefana Grabińskiego
- bruxa Vereena z „Ziarna Prawdy” Andrzeja Sapkowskiego
- Królewna Śnieżka z opowiadania „Szkło, śnieg i jabłko” Neila Gaimana
- księżniczka z bajki opisaney w „Pogance” Narcyzy Żmichowskiej
- wampirzyca z wiersza „The Vampire” Conrada Aikena
- bohaterka „Przemian wampira” Charlesa Baudelaire’a.

Warto wspomnieć, że John Keats napisał jeszcze inny utwór, w którym mężczyzna pada ofiarą kobiety – „La Belle Dame sans Merci”.

Oryginalny przykład wykorzystania motywu lamii stanowi jedno z najznakomitszych opowiadań wampirycznych, „Carmilla” Josepha Sheridana Le Fanu. Tytułowa bohaterka w erotyczny sposób dręczy nie mężczyznę, ale młodą kobietę, Laurę. Nie pozostawia złudzeń, że

⁴ Księga IV. 25.

reprezentuje sobą homoseksualne pragnienia. W ten sposób na dobre zaczął się trend przedstawiania za pomocą wampiryzmu zakazanej seksualności.

6. „UPIÓR” I „AMENE” TOŁSTOJA – ONIRYCZNY WYMIAR ANTYCZNEGO WAMPIRYZMU

Najsłynniejszym wampirycznym utworem Aleksego K. Tołstoja jest „Rodzina Wilkołaka”. O wiele mniej znany jest jego „Upiór” (Tołstoj, 1958), wczesna nowela (1841), która również reprezentuje sobą nietuzinkowe podejście do historii grozy.

Fabula koncentruje się dookoła wydarzeń w dwóch nawiedzonych domach, z których jeden został wybudowany w miejscu dawnej greckiej świątyni:

(...) „Diabli Dom” został wzniesiony dokładnie w tym samym miejscu, gdzie niegdyś znajdowała się pogańska świątynia, poświęcona kultowi Hekate i Lamii. Podobno do dziś jeszcze zachowały się z tych czasów liczne pieczary i podziemne korytarze. Sięgają one daleko w głąb, a starożytni twierdzili, że komunikują się nawet z Tartarem. Wśród gminu panuje mniemanie, jakoby Lamie i Empuzy – które, jak panu wiadomo, posiadają wiele cech wspólnych z naszymi upiorami – dziś jeszcze krążyły wokół poświęconego ich kultowi miejsca i ukazując się pod różnymi postaciami zwabiały lekkomyślnych, ażeby wysysać z nich krew. (Tołstoj, 1958:74-75)

Gości domu nawiedzają dziwaczne koszmary i makabryczne wizje, które ciężko odróżnić od rzeczywistości. Wielu zostaje naznaczonych posiniąłymi śladami na szyi i odczuwa dużą słabość, co wskazuje na wampiryczny charakter napaści. Pojawia się dużo sprawdzających się przepowiedni, które doprowadzają do wyjaśnienia związku pomiędzy dwoma domami i naturą nawiedzających ich widziadeł.

W utworze występują sny związane z grecką mitologią. W wizjach jednego z gości pojawiają się postacie z pogańskich wierzeń (gryfon, Parys, Junona, Wenera, Minerwa, Pan, nimfy, driady, oready, najady, fauny, satyry, Jupiter), a głównym tropem staje się sąd Parysa. Należy zwrócić uwagę, że pomimo użycia rzymskich odpowiedników imion, sen rozgrywa się w Grecji.

Innym wartym uwagi utworem Tołstoja jest jeszcze mniej znana „Amene”⁵, która miała być fragmentem zamierzonej, lecz niespisanej powieści pt. „Stebielowski”. Historię można określić jako opowieść szkatułkową. Tytułowa Amene (Anadiomene) jest piękną Greczynką mieszkającą w Rzymie za czasów prześladowań chrześcijan. Kobieta wpisuje się we wspomniany w poprzednim rozdziale motyw lamii. Doprowadza do moralnej zguby Ambrożego, którego skłania do wyrzeczenia się wiary, przyjaciela i miłości. Ściąga na niego też materialną zgubę. Pod koniec utworu mężczyzna otrząsa się i wyrzeka się kochanki oraz jej bogów:

Na te słowa z piersi Amene wydarł się jakiś przeraźliwy gwizd, rysy jej twarzy wykrzywiły się szkaradnie, z ust buchnął siny płomień; przyskoczyła do Ambrożego i ukąsiła go w policzek. (Tołstoj, 1958:136-137)

Ugryzienie Amene naznaczyło Ambrożego na zawsze i najwyraźniej nadało mu nadludzkie moce, do których zalicza się telepatia (zna najszybsze myśli napotkanego człowieka) i, być może, wieczne życie (choć ciężko jest jednoznacznie określić drugą płaszczyznę czasową utworu). Tak jak w „Upiorze”, tak i w tym opowiadaniu pojawiają się zmitologizowane sny i majaki.

Aleksy Tołstoj w swoich utworach nadaje oniryczny wymiar elementom kultury greckiej. Wampiryzm w jego rozumieniu łączy się z pogańskimi korzeniami Europy – w jego utworach dobitnie zaznaczony został związek pomiędzy nowożytnymi wampirami a starożytnymi lamiami, empuzami i Hekate. Współcześnie te konotacje są oczywiste, jednak w XIX wieku

⁵ Tekst można odnaleźć w aneksie do wydania „Upiora”, którym się posługuję w artykule.

toczył się spór o proveniencję upiorów, o czym świadczy choćby wspomniana postawa Adama Mickiewicza.

7. „VARNEY THE VAMPIRE OR THE FEAST OF BLOOD” – ROZLEW KRWI ZA PENSA

Pandelis Janulakis⁶ w eseju „Ένα ταξίδι στον κόσμο των σκιών. Η Ιστορία των Βαμπίρ” (Γιαννουλάκης, 2008:77) napisał, że jedna z przygód słynnego Varneya Wampyry rozgrywała się na archipelagu Północnych Sporad, czyli na tzw. Wyspach Demonicznych (Δαιμονονήσοι) lub Wampirzych Wyspach (Βρυκολακονήσια). Niestety, badacz nie sprecyzował, o który epizod historii mu chodzi.

„Varney the Vampire or the Feast of Blood” to słynna angielska powieść w odcinkach, publikowana w latach 1847-8. Była wydawana anonimowo i do dziś nie istnieje jednoznacznie określony autor serii. Jako potencjalni twórcy są wymieniani Thomas Preskett Prest oraz James Malcolm Rymer⁷. Współcześnie nie jest zbyt popularna ze względu na swoją objętość, brak przekładu i powtarzalną akcję. Należy pamiętać jednak, że miał być to rodzaj taniej rozrywki dla mas (Cheung, 2009:617, hasło: Varney the Vampire). Dziś powieść jest dostępna za darmo na wielu stronach internetowych, zwykle w okrojonej wersji – strona GutenbergProject udostępnia jedynie pierwsze dziewięćdziesiąt sześć rozdziałów (<http://www.gutenberg.org/files/14833/14833-h/14833-h.htm>)⁸, które tworzą razem dosyć spójną opowieść. Całość utworu, o wiele bardziej chaotyczna, podzielona jest na trzy tomy i dostępna na stronie Biblioteki University of Virginia (<http://web.archive.org/web/20080913024450/http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/PreVarn.html>).

Wspomniany „brak precyzji” Janulakisa odnosi się do długości powieści – badacz nawiązuje enigmatycznie do jednej przygody, którą trudno uplasować w całości utworu liczącego sobie teoretycznie 220 rozdziałów, praktycznie – 237⁹. Mogę się jedynie domyślać, że chodzi mu o epizod rozgrywający się na przestrzeni rozdziałów 164-169¹⁰, kiedy to Varney najpierw przeżywa katastrofę statku, a następnie, przegarnięty przez rybaka, atakuje nocą jego piękną córkę i żywi się jej krwią. Jest to kwestia sporna, ponieważ miejsce akcji perypetii nie zostało dokładnie sprecyzowane. Co więcej, imiona mieszkańców tajemniczego regionu – Massallo i Mary – nie wskazują na ich grecką proveniencję. Prawdopodobieństwo wylądowania na Sporadach jest również nikłe – w rozdziałach bezpośrednio poprzedzających dany fragment Varney znajduje się w Neapolu, a w następujących – w Rialto. Można założyć, że uciekając z Neapolu bohater zaciągnął się na statek, który rzeczywiście mógł rozbić się gdzieś u wybrzeży dzisiejszej Grecji, jednak należałoby przypuszczać, że chodzi raczej Wyspy Jońskie. Wtedy nie raziłoby włoskie imię mieszkańca – akcja powieści najprawdopodobniej rozgrywa się w XVIII wieku, kiedy Heptanez znajdował się pod rządami Włochów.

Nie mam pewności, jak zinterpretować uwagę Janulakisa. Osobiście, sądzę, że w utworze nie ma bezpośrednich greckich motywów, jednak ze względu na problematykę artykułu konieczne było skomentowanie słów greckiego badacza.

⁶ W tekście artykułu podaję nazwiska nowogreckich autorów w wersji spolszczonej, która ma oddać ich brzmienie. W bibliografii nazwiska są zapisane w oryginale.

⁷ W bibliografii jako autora podaję Thomasa Presketta Presta, ponieważ to on figuruje jako twórca wg strony biblioteki University of Virginia, która oferuje pełny tekst utworu.

⁸ Daty ostatniego dostępu wszystkich plików w bibliografii.

⁹ Rozbieżność liczb łączy się z błędami w numeracji poszczególnych rozdziałów.

¹⁰ Wedle oryginalnej numeracji – CLVI-CLXI.

8. „BIESIADA WIDM” DUMASA – POLSKA I GRECJA W JEDNYM OPOWIADANIU

W klasycznym zbiorze opowiadań grozy Aleksandra Dumasa (1990) zatytułowanym „Biesiada Widm” ostatnia historia dotyczy wampirów. Opowiada ją postać nazywana „błądą damą”. Fabuła opowieści niewiele ma wspólnego z Grecją, dlatego też nie zostanie przytoczona. Utwór warto wspomnieć ze względu na pochodzenie bohaterów, którzy biorą udział w wydarzeniach. Narratorka opowieści okazuje się być Polką. Jadwiga przedstawia swoją ojczyznę jako miejsce ogarnięte zabobonem:

Jestem Polką, urodziłam się w Sandomierzu, to znaczy w stronach, gdzie legendy stają się przedmiotem wiary, gdzie wiara w tradycje rodzinne jest bardzo silna, czasem nawet silniejsza niż w ewangelię.

Nie ma zamku, który nie posiadałby swego upiora, nie ma chałupy, która by nie posiadała swego ducha. U bogatych i u biednych, w pałacach czy chałupach tak samo uznawana jest zasada przyjaźni i nieprzyjaźni. Niekiedy dwie te zasady staczają z sobą walkę. Słuchać wówczas tajemnicze hałasy na korytarzach, a w starych basztach straszliwe wycie; mury drżą tak okropnie, że ludzie uciekają z chaty czy zamku, a chłopci i szlachta śpieszą do kościoła po święcony krzyż lub święte relikwie, jedyną ucieczkę przed dręczącymi nas demonami. (Dumas, 1990:96)

Bohaterka uciekając z ogarniętego wojną kraju przeprawia się przez Karpaty, gdzie los wiąże ją Gregoriską i Kostakim, którzy są przyrodnim rodzeństwem. Gregoriska jest łagodnym i opiekuńczym mężczyzną, „wychowanym i wykształconym na Europejczyka” (Dumas, 1990:104). Jego całkowite przeciwieństwo stanowi jego brat – agresywny, dziki, nieprzewidywalny, trudniący się rozbojem. Istotną informacją jest, że Kostaki jest w połowie Mołdawianinem, a w połowie Grekiem – i to zapewne greckie dziedzictwo wpływa na jego temperament. Gregoriska i Jadwiga są blisko związani z kulturą francuską i charakteryzują się taktem, wyuczuciem, litościwością. Kostaki natomiast, choć dzieli z bratem mołdawskie geny, jawi się jako barbarzyńca, a po śmierci przemienia się w wampira.

Niezależnie od interpretacji zjawiska, ciekawy fakt stanowi zarysowana w opowiadaniu więź „Francja – Polska – Mołdawia – Grecja”, która jednocześnie łączy ze sobą i dzieli europejskie kultury.

9. „DRACULA” STOKERA – KONIEC GRECKIEGO WAMPIRA?

Podane w poprzednich podrozdziałach przykłady dowodzą, że w pierwszej fali powieści wampirycznej motyw greckiego upiora był stosunkowo popularny. Punktem zwrotnym tej tendencji okazała się wydana w 1897 roku powieść Brama Stokera. „Dracula” zdaje się kłaść kres epoce greckiego wampira. Sukces utworu spowodował, że to Transylwania po dziś dzień kojarzy się z kolebką wampiryzmu. Najśłynniejsza powieść wampiryczna wskazuje na uniwersalny rodowód upiora:

W dawnej Grecji i Rzymie, w całych Niemczech świetnie on miewał się, we Francji, w Indiach, a nawet na Półwyspie; a w Chinach, tak pod każdym względem od nas odległych, nawet i tam on jest i strach po dziś dzień budzi. (Stoker, 2008:230-231)

Bardziej uważny czytelnik może jednak dopatrzeć się co najmniej dwóch ewidentnych śladów kultury greckiej. Rozpowszechniony przez dzieło termin „nosferatu” pochodzi z greki. Składa się ze słów „νόσος” (choroba) oraz „φέρω” (niosę, przynoszę). Logicznie więc nazwa oznacza „przenoszącego chorobę”.

Drugim elementem jest zachowanie zwampiryzowanej Lucy Westenry, która w pewnym momencie wpisuje się w poetykę lamii. Lucy, podobnie jak mitologiczna upiorka, żeruje na dzieciach i uwodzi też mężczyzn. Nawet nieskażona wampiryzmem ma wielu absztyfikantów

– Arthura Holmwooda, Quinceya P. Morrisa i dr Johna Sewarda – jednak zachowuje skromność i niewinność. Jej mroczny erotyzm ujawnia się dopiero po przemianie – wampirzyca widząc zebranych przy jej grobie mężczyzn usiłuje uwieść swojego męża (Stoker, 2008:204). Również żony Draculi reprezentują sobą zmysłowy obraz śmierci.

10. „MARSJASZ Z FLANDRII” LEE – ORYGINALNE WYKORZYSTANIE OGRANYCH MOTYWÓW

Grecja pojawia się bardzo rzadko w późniejszej powieści wampirycznej. Ostatnim znalezionym przeze mnie wampirycznym opowiadaniem w oryginalny sposób korzystającym z greckiej kultury jest „Marsjasz z Flandrii” Vernon Lee (2004).

Akcja utworu dotyczy historii słynnego krucyfiksu we flandryjskim kościele, którą stopniowo, na podstawie swoich badań, odkrywa przed czytelnikiem pierwszoosobowy narrator. Fabuła skupia się na makabrycznych zjawiskach otaczających postać rzeźby przybitego do drewna Zbawiciela, który zdawał się odrzucać każdy krzyż, do którego go przybijano. Poza hałasami i światłami dostrzegano na dachu kościoła ludzką sylwetkę, słyszano wycie wilków, a dawny stróż Wizerunku, zupełnie oszalały ze strachu wspominał „Wielkiego Dzikiego Człowieka”, który łamał krzyż i skłaniał wilki do tańca na dwóch łapach. W końcu okazuje się, że wisząca obecnie w kościele rzeźba to falsyfikat, a oryginalny Wizerunek znajduje się w piwnicy klasztornej – przebity niczym wampir żelaznym kołkiem. Narrator ogląda rzeźbę i zauważa, że domniemany Zbawiciel ma charakterystyczne ucho w kształcie liścia. Wszystko staje się jasne – przeklęta statua to figura nie Jezusa a mitologicznego Marsjasza.

Utwór w bezpośredni sposób nie dotyczy wampirów, jednak znajduje się w nim wiele elementów wampirycznych – nawiedzanie, lunarna aktywność, powodowanie paniki, wywoływanie niepokojących hałasów i światła, związek z wilkami, zabijanie ludzi, strach Marsjasza przed krzyżami, doprowadzenie do szaleństwa strażnika i, rzecz jasna, pokonanie Wizerunku za pomocą białego w pierś kołka.

Opowiadanie zasługuje na szczególną uwagę, jako że zawiera świeże podejście do upiorów i dziwnych, niewytłumaczalnych zjawisk. Autorka korzysta z ogranych do znudzenia motywów nadając im jednocześnie nową jakość. Wszystkie dziwne wydarzenia powodowało umieszczanie pogańskiej statuy w chrześcijańskiej świątyni – antyczny politeizm walczy z nową wiarą.

Pod tym względem „Marsjasz z Flandrii” jest bardzo podobny do omówionej już „Narzeczonej z Koryntu”. Oba utwory koncentrują się na konflikcie dwóch kultur. W balladzie Goethego wampirzyca powstająca z grobu jest efektem złości dawnych bóstw na okazany im brak szacunku. Marsjasz w opowiadaniu Lee natomiast, nie cierpiąc bycia przymocowanym do krzyża, mści się na okolicznych ludziach.

W ten sposób prezentowane przykłady literatury wampirycznej zataczają koło – Grecja jako kraj, w którym na jednym gruncie zbiega się antyczny politeizm i chrześcijaństwo, jest w logiczny sposób skazana na występowanie upiorów.

11. PODSUMOWANIE

W pierwszych utworach wampirycznych motywy greckie odgrywają ogromną rolę, co udowadnia zebrany materiał. Element grecki zapisał się w europejskiej literaturze wampirycznej w dwojaki sposób:

- jako bezpośrednia wzmianka o Grecji lub greckim pochodzeniu wampira
- jako archetyp lamii.

Z biegiem czasu popularność greckich wampirów została przesłonięta przez nowy model wampira. „Dracula” Brama Stokera ugruntował Transylwanię jako ojczyznę upiorów. Przez pewien okres wampir jako temat literacki przestał być atrakcyjny dla pisarzy (oczywiście istniały wyjątki – np. „Jestem Legendą” Mathesona z 1954 r.). Nowy wampiryzm literacki, którego prekur-

sorem jest Anne Rice i jej „Kroniki Wampirów”, tworzy wampiry wielkowiejskie, kreuje obraz współcześnie egzystującego w społeczeństwie krwiopijcy, często wywodzącego się ze znakomitego rodu europejskiej arystokracji. Grecja szybko przestaje się kojarzyć z wampiryzmem. Ostatnim znalezionym przeze mnie motywem jest wykorzystanie dwóch cytatów Jorgosa Seferisa (Γιώργος Σεφέρης) jako wprowadzenia do poszczególnych części „Miasteczka Salem” Stephen Kinga (1998:5 i 273).

Ostatnią istotną próbą zainteresowania odbiorcy wrykolakiem jest film grozy „Isle of the Dead” („Wyspa Zmarłych”) (1941), pokazujący, że ludzie sami tworzą sobie wyimaginowane potwory i wpadają w histerię. W filmie nie pojawia się żaden upiór, a wszystkie zgony zostają racjonalnie wyjaśnione. Temat wrykolaka nie znalazł kontynuacji przez filmowców.

BIBLIOGRAFIA

- Abbot, G.F. (2004) Relacja z podróży G.F. Abbota. In: Petoia, E. (ed.) *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności* (p. 203-204). Cracow: Universitas.
- Borowska, M. (2004) *Arcydziela Literatury Nowogreckiej*. T. II: *Gminna Pieśń Greków*. Warsaw: DiG.
- Byron, G. G. *Giaur*. Retrieved from <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/giaur.html> (25.01.2016).
- Cheung, T. (2009) *The Element Encyclopedia of Vampires. An A-Z of the Undead*. London: Harper Element.
- Demetracopoulou Lee, D. (1941) Greek Accounts of the Vrykolakas. *The Journal of American Folklore* LV, 126-132. Retrieved from <http://bylightunseen.net/greekaccts.htm/> (25.01.2016).
- Dumas, A. (1990) *Biesiada Widm*. Warsaw: Wydawnictwo Polskie.
- Flawiusz Filostratos (2000) *Żywot Apolloniosa z Tyany*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Flegon z Tralles (2004) Philinnion i Machates. In: Petoia, E. (ed.) *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności* (p. 61-64). Cracow: Universitas.
- Goethe, J. W. (1991) Narzeczona z Koryntu. In: Rybowski, T. (ed.) *Pokój na wieży. Opowieści wampiryczne* (p. 59-65). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Janion, M. (2008) *Wampir. Biografia symboliczna*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Keats, J. (1962) *Poezje wybrane*. Warsaw: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- King, S. (1998) *Miasteczko Salem*. Warsaw: Prószyński i S-ka.
- Lecouteux, C. (2007) *Tajemnicza Historia Wampirów*. Warsaw: Bellona.
- Lee, V (2004) Marsjasz z Flandrii. In: Petoia, E. (2004) *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności* (p. 341-354). Cracow: Universitas.
- Petoia, E. (2004) *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*. Cracow: Universitas.
- Pitton de Tournefort, J. (2004) Relacji Josepha Pitton de Tournefort z wyspy Mikonos. In: Petoia, E. (2004) *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności* (p. 205-208). Cracow: Universitas.
- Polidori, J. W. (2008) Wampir. In: Janion, M. *Wampir. Biografia symboliczna* (p. 245-261). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Prest, T. P. *Varney the Vampire or the Feast of Blood*. Retrieved from <http://web.archive.org/web/20080913024450/http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/PreVarn.html/> (25. 03. 2016).
- Prest, T. P. *Varney the Vampire or the Feast of Blood*. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/14833/14833-h/14833-h.htm> (25. 03. 2016).
- Robson, M. (dir.) (1941) *Isle of the Dead* [movie]. USA: RKO Radio Pictures.
- Stoker, B. (2008) *Dracula*. Cracow: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Tołstoj, A.K. (1958) *Upiór*. Łódź: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Trzaska, N. (2014) *Wampiryzm w greckim folklorze oraz jego wpływ na kulturę europejską*. Niepublikowana praca magisterska. Promotor: Tuszyńska, K. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Trzaska, N. (2015) Protowampiry antycznej Grecji. *Nowy Filomata* XIX, 80-94.
- Γιαννουλάκης, Π. (2008) Ένα ταξίδι στον κόσμο των σκιών. Η Ιστορία των Βαμπίρ. In: Γιαννουλάκης, Π. et al., *Βρυκόλακες* (p. 11-80). Saloniki: Αρχέτυπο.
- Ροῖδης, Ε. (1978) *Άπαντα*. Τ. Β΄. Ateny: Ερμής.



ISBN 978-83-954144-0-4

